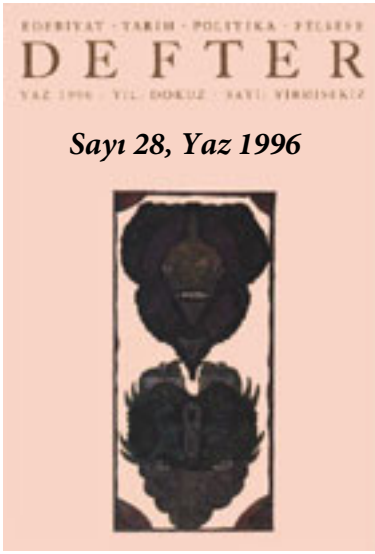
EDEBİYAT · TARİH · POLİTİKA · FELSEFE

DEFTER

YAZ 1996 · YIL: ONDOKUZ · SAYI: YİRMİSEKİZ

Sayı 28, Yaz 1996



Sayı 28, Yaz 1996

İÇİNDEKİLER

- Defter'den
- Yabancı İçin Tokkata ve Füg
  Julia Kristeva; Çev. İskender Savaşır
- Mekân ve Ötekiler
  Sibel Demirtaş, Bülent Diken, İştar B. Gözaydın
- Gecekondulu Kadınlar ve Yerel Siyaset
  Heidi Wedel
- Kaygının Yeraltına Çekilmiş Nesnesi
  Özgür Taburoğlu
- Heidegger ve Psikiyatri
  Erol Göka
- Danny'nin Temsili Dünyası
  Cahit Ardalı, Yavuz Erten
- Selim İleri'nin Dünyasına Doğru
  Oğuz Cebeci
- Telve
  Niyazi Zorlu

ŞİİR

- Şiirler; Salih Bolat, İskender Savaşır, Bülent Somay, M. Ender Öndeş

DEFTER'den

Hannah Arendt bir yerde "düşünürken biz aslında neredeyiz?" gibi bir soru sorar. Düşüncenin kaynağının son kertede varlık, pratik hayat olduğu doğru olsa da, belirli bir sorunu çözmek uğruna akıl yürütmekten farklı olarak düşünme denen uğraşın belirli bir yere yurda ait olmayışına, tekinsizliğine işaret ettiği ölçüde, ufuk açıcı bir soru. Sekiz yıllık hayatında *Defter* bu tür bir düşünmeye barınak oluşturabildi mi? Bu sayıda derlenen yazılar, hiç değilse bana, kısmi de olsa olumlu bir yanıt verilebileceğini düşündürüyor.

Defter'e yöneltilen eleştirilerden biri, mevcut gündemlerle ilişkisinin çok mesafeli olduğu yolunda oldu. Yarı bilinçli bir tercihin sonucuydu bu. Gündelik hayatımızdaki çeşitli bağlanmalarımızdan, karar alışlarımızdan olabildiğince özerkleşmiş bir mekâna, düşüncenin kendi temposunca belirleyebileceği, mümkünse kendi gündemini oluşturabileceği bir biçime duyulan ihtiyaca verilmiş bir karşılıktı biraz da *Defter*. Bu sayıda, geçtiğimiz yıl boyunca işlediğimiz çeşitli temalar Heidegger, psikanaliz, kimlik sorunu vb. üzerine yazılmış yazılar, hiç de tasarlamadığımız bir şekilde kendiliğinden buluşunca, insan umutlanıyor.

Semih Sökmen geçen sayının giriş yazısında sosyal bilimlerin nasıl "açılabileceği" sorusuna bir yanıt aramak üzerine düzenlenecek, bildirilerin sunulup tartışılacağı bir toplantı tasarısından sözetmişti. Bu konudaki, hazırlıklarımız *Toplum ve Bilim* dergisiyle ortaklaşa olarak sürüyor.

"Günümüz üniversitelerindeki Sosyal Bilim yapılaşması, bir yandan birbirinden giderek daha da uzaklaşan disiplinlerin iç ekonomi/hiyerarşi/kadrolaşma sorunlarının zorladığı bir "bilgi fazlası" yaratırken, bilim dalları ve disiplinler arasındaki temassızlık yeni bilgi alanlarının açılmasının önünde bir engel oluşturarak bir "bilgi eksikliği"ne de yol açıyor. Bu ikili sorunun aşılmasının yolu, varolan üniversite yapılarında önemli bir değişimden, bir yeniden yapılanmadan geçiyor." Bu tesbite katılmamak mümkün değil. Ama ben ek bir soru sormak istiyorum. Eğitimin çeşitli çıkarlara hizmet ettiği bilinen bir şey. Ama kelimenin en genel ve muğlak anlamında eğitimin kendisi de bir çıkar olabilir mi? Diğer bir deyişle, diğer bütün çıkarlardan arındırılmış bir eğitim motivasyonunundan, saikinden söz edilebilir mi? Ve böyle bir saik temelinde bir eğitim kurumu inşa edilebilir mi? Ivan Illich'in toplumu okul-

suzlaştırma hedefi ütopik olsa da, okul kavramının çağrışımlarından arındırılmış bir eğitim ortamı yaratmak mümkün mü? Bu konuda bir fikri olanlar bizimle temas kurarlarsa sevinirim.

Önümüzdeki sayıdan başlayarak yeni temayı/soruyu *Defter*'in kalıcı gündemine katmak istiyoruz. Değişen iletişim biçim ve teknolojilerine bağlı olarak insanlar arasındaki ilişkiler, iktidar mekanizmaları, bilgilenme ve düşünme biçimlerimiz nasıl değişiyor? Katkılarınızı bekliyoruz.

İskender Savaşır

YABANCI İÇİN TOKKATA VE FÜG

Julia Kristeva

Yabancı: genzimi tıkayan bir hınç, saydamlığı bulutlandıran kara melek, mat, derinliği kestirilemez bir itki. Nefretin ve ötekinin imgesi olan yabancı, ne klanlara özgü aldırışsızlığımızın romantik kurbanıdır ne de *polis*e müdahale ederek onun bütün illetlerine yol açan dışarlıklı. Ne hareket halinde mahşer ne de grubu yatıştırmak uğruna anında tasfiye edilmesi gereken hasım. Yabancı tuhaf bir şekilde bizim içimizde yaşar: kimliğimizin gizli yüzü, barınağımızı enkaza çeviren mekân, anlayış ve akrabalığın tökezlediği zamandır. Onu kendi içimizde tanımakla ondan kendisi olduğu için tiksinmekten kurtuluruz. "Biz"i bir sorun haline getiren, hatta belki de olanaksız kılan bir semptom. Yabancı kendi farklılığımın bilinci ortaya çıkınca devreye girer ve hepimiz kendimizin de bağlara ve cemaatlere yatkın olmayan yabancılar olduğumuzu teslim ettiğimizde kaybolur.

İlkel toplumlarda "düşman" olan yabancı, modern toplumlardan kaybolabilir mi? Batı tarihinde yabancıların kavrandığı, hoş karşılandığı ya da reddedildiği ama bir din ya da ahlağın ufkunda yabancıların olmadığı bir toplumun da hayal edilebildiği bir kaç ânı hayal edelim. Hâlâ ve belki her zaman ütopik kalacak olan bu konu, gezegen ölçeğinde iktisadi ve siyasi bütünleşmeyle yüzleşmekte olduğumuz bugün yine bir soru olarak gündemimizde: aforoz etmeden ama düzelmeden de, başkalarıyla birlikte ve başkaları olarak mahrem ve öznel bir hayat sürdürebilecek miyiz? Bugün yabancıların statüsündeki kaçınılmaz değişiklik hepimizi, öteki olmanın yeni tarzlarını kabullenebilme yeteneğimiz üzerinde düşünmeye sevkediyor. Bu soru her birimizin içinde ve her birimiz için yavaş yavaş olgunlaşmadıkça hiçbir "Milliyetler Yasası" uygulanabilir olmayacaktır.

* Julia Kristeva'nın bu yazısı, İngilizce çevirisi *Strangers to Ourselves* adıyla yayımlanan kitabının ilk bölümüdür. Bu bölümün en sonunda öze olarak Fransa'yı ela alan kısa bir alt bölüm, buradaki bağlam dışında gördüğümüz için çevrilmemiştir (*Strangers to Ourselves*, Harvester Press, 1991; kitabın Fransızca özgün basımı: *Étrangers à nous mèmes*, Fayard, 1988).

En vahşi insan gruplarında yabancı yokedilmesi gereken bir düşmanken, dinsel ve ahlaki kurguların kapsamında, onları kabullendiği ölçüde "bilge"lerin, "adil olan"ların ya da "yerli"lerin biraderliğine özümsenebilecek farklı bir insan halini aldı. Bu kabulleniş Stoacılık'ta, Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve hatta Aydınlanma'nın hümanizminde farklı biçimler alıyordu ama her halükârda yabancı düşmanlığına karşı sahici bir siper oluşturuyordu. Bugün yabancının sunduğu sorunun şiddet derecesi büyük bir olasılıkla dinsel ve ahlaki kurguların geçirdiği krizle ilgili. Özellikle de toplumlarımızın sunduğu ötekiliğe yönelik sindirme çözümü yalnızca ulusal ve ahlaki değil, aynı zamanda öznel ve aşılmaz olan farklılığı konusunda son derece kıskanç olan çağdaş birey tarafından kabullenilemez bulunduğundan böyledir bu. Burjuva devriminden kaynaklanan ve başlangıçta romantik sonra totaliter olan milliyetçilik 19. ve 20. yüzyılların bir semptomu haline geldi. Milliyetçilik hernekadar dinsel olsun akılcı olsun evrenselci eğilimlere karşı çıkıyorsa da, diğer yandan çağdaş insanın tikelci ve talepkâr bireyciliği ile de sonuçlanıyor. Ama belki de yurttaş-bireyin kendisini tekil ve muhteşem olarak görmeyi bıraktığı andan başlayarak çağdaş bireyciliğin devrildiği noktada şu soru ortaya çıkıyor: Yabancıyı, onu yabancılığından arındıracak bir sistemin içine buyur etmektense hepimizin kendimizi yabancı olarak kavradığımız bir noktada birlikteliğin nasıl kalkındırılacağı sorusu...

Yabancının ötekiliğini bir şeye dönüştürmeye, katılaştırmaya çalışmayalım. Ona istikrarlı bir yapı kazandırmadan dokunmakla, değip geçmekle yetinelim. Tarihe savrulmuş duran geçmiş tasavvurlarından hareketle onun bugün gözlerimizin önünde sergilediği alacalı veçhelerin sonsuz hareketini bir taslak halinde çizelim. Sık sık ve giderek daha atik bir şekilde ona dönerek ötekiliği hafifleştirelim. Nefretinden ve yükünden kurtulalım; düzleştirme ya da unutma yoluyla bu yükten kaçarak değil, ima ettiği ve yaydığı farklılıkları *ahenkli* bir tarzda tekrarlayarak. *Tokkatalar ve Füg*ler: Bach'ın besteleri bir çok kulakta ortaya çıkarıldığı, yatıştırıldığı, yayıldığı, geliştirilmekte olan sınırsız, hedefsiz ve sonsuz bir ilk oyunun içine kazınmış olduğu *için* değeri teslim edilen ve asap bozucu, bugün çağdaş olmasını isteyeceğim türden bir ötekiliği çağrıştırır. Ancak değilebilmiş ve daha şimdiden yola koyulmuş bir otekilik.

Kavrulmuş Mutluluk

Mutlu yabancılar var mıdır?

Yabancının yüzü mutlulukla alev alevdir.

Önce yadırgatıcılığıyla çarpar insanı – o gözler, o dudaklar, o elmacık kemikleri, kimseninkine benzemeyen o ten, onu ayırt eden ve insana orada *biri* oldu-

ğunu hatırlatan her şey. Yüzdeki farklılık her yüzün dikkatli bir bakışa göstermesi gereken şeyi ihtilaçlı bir tarzda gösterir: insanlarda bayağılığın olmadığını. Yine de gündelik alışkanlıklarımızın ortaklığını sağlayan şey tam da ortalama olandır. Ama yabancının bizi esir alan hatları kavrandığında hem çağrılır hem reddediliriz. "Ben de en az onun kadar kayda değerim, bu yüzden onu seviyorum," diye düşünür bakan, "ama ben kendi yadırgatıcılığımı tercih ediyorum, bu yüzden onu öldürüyorum," gibi bir sonuca varabilir. Yürek ağrılarından ilk darbelere varıncaya kadar, yabancının yüzü, en ailevi, en sıkı fıkı cemaatlerde bile gizli bir şekilde dünyayla nasıl yüzleştiğimizi, birbirimizin yüzüne nasıl baktığımızı teşhir etmeye zorlar bizi.

Dahası, bu kadar *öteki* olan bu yüz aşılmış bir eşiğin izini taşır, ya huzur ya da endişe cinsinden bir iz. Tedirgin de olsa neşeli de olsa yabancının görünüşü bir "eklenti" olduğunun işaretini verir. Gösterilen her şeye içkin olan böyle bir sınırın varlığı yakıcı bir duyumla en ilkel duyularımızı uyandırır. O hatlara yerleşmiş, unutuşun, gösterişin bulunmadığı, ulaşılmaz, sinirlendirici bir yolculuğa sonsuz bir davetiye gibi duran canlı bir ilgi ya da hoşlanma; yolculuğun kodunu yabancı da bilmemektedir ama dilsiz, fiziksel, görünür anısını barındırmaktadır. Bu yabancının zorunlu olarak namevcut, dalgın ya da dertli göründüğü anlamına gelmiyor. Ama, iyi ya da kötü, hoş ya da ölümle yüklü olsun ısrarlı bir astarın varlığıdır ki, yabancının hiçbir zaman düzenli olmayan yüzünü daha da dağınık kılar ve yüze bir yaranın, yani kendi refahının muğlak damgasını basar.

Çünkü tuhaf bir şekilde, bu katlanmanın yabancıya dayattığı rahatsızlığın ötesinde, bakan kişi yabancının mutluluğunda özel, neredeyse küstah bir yan görür. Mutluluk, her şeye rağmen hüküm sürüyor gibi görünmektedir, çünkü bir şey kati bir şekilde aşılmıştır: yırtılmanın mutluluğu, yarışın, vaad edilmiş bir sonsuzluk mekânının mutluluğu. Ama yırtan bu müdahaleciliğine karşın, yabancının mutluluğu, ne kadar kısıtlanmış olursa olsun, tedirgin bir ölçülülüğü hiçbir zaman elden bırakmaz, çünkü daima, her ikisi de aşırı olmak kaydıyla, bir mutluluk ya da felaketin anısının pençesinde olduğundan, geçmiş yurdunun tehdidi altındadır.

İnsan hem yabancı hem de mutlu olabilir mi? Yabancının çağırdığı yeni bir mutluluk kavramıdır. Fügle köken arasında kırılgan bir sınır, geçici bir homeostasis. Varlığı kabullenilmiş, mevcut, bazen kesin, bu mutluluk yine de geçmekte olduğunun bilincindedir; tıpkı tükettiği için ışıtan ateş gibi. Yabancının tuhaf mutluluğu o uçucu ebediyeti ya da bitimsiz gelgeçliği sürdürmekten ibarettir.

Kayıp ve Meydan Okuma

Çoğunlukla kendisinin bile bilmediği gizli bir yara yabancıyı gezginliğe dürter. Az sevildiği halde bunu kaydetmez: meydan okuma yakınmanın sesini bastırır. Yabancıyı elinden tutup gönlü alçalmış bir yakarıya yönlendirenler seyrektir: kimi Yunanlılar (Aeschylos'un *Yakaranlar*ı), Yahudiler (ağlama duvarındaki müminler), psikanalistler. Yılmazdır; hırsla "Bana zarar vermediniz" der, "Gitmeyi seçen benim"; hep daha ötede, hep herkes için ulaşılmaz. Hafızasının geri gidebildiği yere kadar hep hoş bir şekilde örselenmiştir; sevilen ve dalgın, ölçülü ya da endişeli bir anne tarafından yanlış anlaşılmış olan sürgün kendi annesine yabancıdır. Onu çağırmaz, ondan hiçbir şey istemez. Küstahça, yokluğunu çektiği şeye, eksikliğe, şu ya da bu simgeye tutunur. Yabancı, varlığından kuşku duyulmayacak ama mevcudiyeti onu herhangi bir şekilde engellemeyecek bir babanın oğlu olmak ister. Bir yanda reddedilmişlik, öte yanda erişilmezlik; insanın teslim olmama gücü varsa, keşfedilecek bir yol vardır. Kesin olduğu kadar ulaşılmaz olan bir başka yere saplanmış olan yabancı kaçmaya hazırdır. O görünmez ve vaadedilmiş toprakları, o varolmayan ama düşlerinde taşıdığı ve gerçekten de "öte" diye adlandırılması gereken ülkeyi aramasını hiçbir engel durduramaz, bu arayış sırasında çektiği bütün ızdırap, maruz kaldığı hakaret ve reddedilişler karşısında kayıtsızdır. Demek ki yabancı annesini yitirmiştir. Camus iyi anlamıştı; onun Yabancı'sı kendisini annesinin ölümünde açığa çıkarır. Kayıtsızlığı mücrim olabilecek bu soğuk öksüzün, bir eksiklik fanatiği olduğu pek farkedilmemişti. Kalabalığın içinde bile yalnızlığa adanmıştır, çünkü bir gölgeye sadık kalmaktadır: büyülü giz, babanın ülküsü, ulaşılmaz hırs. Meursault kendi karşısında ölü olsa da, tutkunun yerini alan yavan bir sarhoşlukla harekete geçer. Aynen ölüme mahkûm edilmenin gerçek dert edilmesi gereken tek şey olduğunu anladığı için, bir idamı seyrederken kusan babası gibi...

Acı, Taşkınlık ve Maske

Yabancının karşılaşması kaçınılmaz olan güçlükler, beslenmesi gereken fazladan bir boğaz olması, dilinin anlaşılmazlığı, davranışlarının yersizliği onu yaralasa da ancak ani darbeler şeklinde yaralar. Benzi atar ve gözlenemez bir şekilde bir çakıl taşı kadar düz vc sert olur; her zaman sonsuz yolunda, daha ötelere koyulmaya hazırdır. Bu kısıtsız füg içersinde kimilerinin kendilerine koyduğu meslek, entellektüel, duygusal hedef, daha şimdiden yabancılığa ihanet etmektir, çünkü yabancı bir program seçmekle kendine bir mola ya da barınma izni vermiş demektir. Oysa, sürgünün nihai mantığına göre, bütün hedefler çoraklaşmalı, gezginin daima geriye çekilen, gerçekleşmeyen, ulaşılmaz kalan bir baş-

ka yere doğru çılgınca atılımında kendi kendilerini yok etmelidirler. Bu aklı başından gitmiş kasırganın zorunlu payı acıdan zevk almaktır; kendi horgörüleri, nefretleri ya da daha da sinsi bir şekilde, ezici hayırseverlikleriyle işkence etmek üzere kendilerine yabancı eşler seçen amatör vekiller bunu bilinçsizce de olsa iyi bilirler.

Militan ya da yorulmak bilmez "göçmen işçi" zırhının altında, yabancı aşırı duyarlıdır. Nisbeten daha iyi çiftlerin yanında bile bir uşak, hastalandığında bile dert olan, düşmanı, haini, kurbanı tecessüm eden biri olarak gövdesi ve ruhuyla kana kana kanar. Mazohistik haz, onun itaatkârlığını ancak kısmen açıklayabilir. Aslında itaatkârlık yabancının maskesini güçlendirir – ikincil, taraf sız bir kişilik, zorbasının histerik zaaflarını küçümseyebileceği gizli bir yer sunan, kendisini sarıp sarmaladığı uyuşturulmuş bir ten. Köle-efendi diyalektiğinden mi söz ediyoruz?

Yabancının uyandırdığı düşmanlık ya da en azından kızgınlık ("Ne yapıyorsun burada Mac, senin yerin burası değil!") onu hiç de şaşırtmaz. Kendisini hoş karşılamış olanlara kolaylıkla hayranlık gösterir, çünkü çoğunlukla onları, ekonomik yönden olsun, politik ya da sosyal yönden olsun kendinden üstün görür. Ama aynı zamanda onları biraz dar kafalı ve kör bulmaya da hazırdır. Çünkü onu horgören evsahipleri, aynı zamanda hem kendisini hem de kendilerini görebilecek perspektiften yoksundurlar. Onu kendisinden olduğu kadar başkalarından da ayıran ve, hakikate sahip olmaktan değil de, başkalarının tek değerliliğin çıkmazlarına mahkûm oldukları yerde, hakikati de kendisini de görelileştirmekten kaynaklanan ulvi bir duygu kazandıran mesafedir onu güçlendiren. Çünkü onlar mal mülk sahibidirler belki ama yabancı yalnızca kendisinin bir yaşam öyküsü olduğunu düşünme eğilimindedir; yani felaketler ve serüvenler eşit ölçüde yaşansa da, asıl önemlisi, sınavlardan oluşan bir hayat; ne sıradanlık ne de dinlenme, seçim, sürpriz, kopuş, uyum ve kurnazlık gerektirdiğinden eylemlerin birer olay olduğu bir yaşam. Yabancının gözünde yabancı olmayanların yaşamı yoktur; mağrur ya da ortalama ama her durumda yarış dışı ve bu yüzden şimdiden kadavralaşmış bir şekilde ancak varolurlar."

Uzaklık

Kayıtsızlık yabancının kalkanıdır. Derinlerde bir yer uzaklığı ve duyarsızlığıyla, onu bir denizanasının korunaksızlığıyla yaşatıyor da olsa, saldırı ve reddedilişlerin ötesinde bir yerde gibidir. Çünkü uzaklığı ayrı tutulmuşluğuna denk düşer, mütevaziliği açıkça zulme karşılık gelen ve ruh adı verilen acısız çekirdeğe çekilir. Orada, tiksinmeden olduğu kadar duyarlıktan da ekşimiş bir şekilde, belki de yalın bir kesinlikten ibaret olan bir hakikate sahip olmanın gururunu

yaşar – insan ilişkilerinin, ayartma ışıltısını yitirdiğinde ve yüzleşmelerin sonucunda terbiyeden de vazgeçildiğinde ortaya çıkan en kaba yönlerini açığa çıkarabilme yeteneği: gövde ve mizaçların çatışması. Çünkü, başkaları temkinli bir şekilde "kendi aralarında" kalırken bir tek kendisinin seçtiği özerkliğin tepesinden bakan yabancı, paradoksal biçimde, herkesin karşısına medeniliği reddeden ve çırılçıplak bırakılmış bir şiddete geri dönen bir simgesizlikle çıkar. Hayvani karşılaşma. Hiçbir yere, hiçbir zamana, hiçbir sevgiye ait değil. Yitirilmiş bir köken, kök salmanın olanaksızlığı, geviş getiren bir hafıza, askıda bırakılmış şimdi. Yabancının mekânı, hareket halindeki bir tren, uçuşta bir uçak, durma imkânını yokeden bir geçiştir. Hiçbir yol işareti yoktur. Zamanı mı? Ölümü ve geçmişte olanları hatırlayan ama ötede olmanın ihtişamından yoksun bir diriliş zamanı: yalnızca bir tecil, şimdilik atlatmış olmak duygusu.

Güven

Ama varlığın, kendi içine düz ve mat bir kesinlikle yerleşebilmenin özgüveni kalır: yükselen suların altında kabuğuna çekilmiş bir istridye ya da ılık taşların ifadesiz hoşluğu. Başkalarının çatışmalarının onu bir birine bir öbürüne fırlattığı, cesaret ve aşağılanmadan oluşan iki patetik kıyı arasında, kendine demir atmış, tarafsız bilgeliğinin gizli işlerinden ve yalnızlığın da ulaşılmaz olmasından ötürü dumura uğramış bir zevkten güç alarak varlığını sürdürür yabancı.

Kökü çok derin bir narsisizm mi? Varoluşsal çelişkilerin berisinde yatan boş bir psikoz mu? Bir (...ya da iki) sınırı geçmekle yabancı rahatsızlıklarını bir direniş üssü, bir hayat kalesi haline dönüştürmüştür. Hem zaten belki evde kalsaydı başarısız, sakat ya da suçlu olacaktı.... Evsiz olduğu sürece aktörün paradoksunu yayacaktır: maskeler ve "sahte benlik"lerini çoğalttıkça, asla tamamen hakiki ya da tamamen sahte olmayacaktır, çünkü sevgi ve sevgisizlikleri taşlaşmış bir yüreğin yüzeysel antenleriyle kaydedebilmektedir. İnatçı ama kendi farkında olmayan, bilinçsiz, mutsuz bir irade. Zayıf da olmayı bilen sert erkeklerin soyu. Bu, kendi benliği içine yerleşen yabancının aslında bir benliği olmadığı anlamına gelir. Kendi öteki olma olanaklarını sürekli olarak ötekilerin dilek ve koşullarına göre odaklayan, değersiz, boş bir güven. *Onlar*ın *ben*'den yapmamı istediklerini yapıyorum ama bu "ben" değilim "ben" başka yerde, "ben" kimseye ait değil, "ben" "bana" ait değil... "ben" var mı?

Parselleme

Ama yine de bu ağırlıksızlık halindeki sertlik, sürmeyen bir mutlaktır. Hain kendini ele verir. İster süpürgesine yapışmış Mağripli bir çöpçü olsun, ister ödünç alınmış bir dilde anılarını yazan Asyalı bir prenses; yabancılar bir eylem ya da tutkuları olur olmaz kök salarlar. Geçici olarak kuşkusuz, ama alabildiğine yoğunluklu. Çünkü yabancının uzaklığı yalnızca anneyi öldürme endişesine karşı mücadelesini kazanmasını sağlayan bir dirençtir. Sertliği, düşünce ve dilini kaosa sürükleyecek arkaik ya da potansiyel bir parçalamanın dönüşümüdür. Böyle değer verir uzaklığına, sertliğine – onu kendi halinde bırakalım.

Örtük fanatizmini ele veren alev ancak bir davaya, bir işe, bir kişiye bağlandığında kendini ele verir. Orada bulduğu bir ülkeden daha fazla bir şeydir; iki varlığın değil, tükenen, tamamlanmış, yokolan tek bir varlığın bulunduğu bir kaynaşmadır.

Böyle bir çağrı, elbette toplumsal mevki ya da kişisel yeteneğe bağlı olarak kayda değer değişkenlikler gösterecektir. Ama aralarındaki farklar ne olursa olsun, bir *seçim* yapmış olan bütün yabancılar, kayıtsızlığa duydukları tutkuya, sürgünlerinin kökenini ortaya koyan hararetli bir aşırılık ekleyeceklerdir. Çünkü evde hışımlarını, aşk ve nefret yangınlarını yöneltebilecekleri, ya da bu yangına teslim olma gücünü kazandıracak *hiç kimse* olmadığı içindir ki, dünyada tarafsız ama geçmişte onları kavurmuş olan ateş ve buzdan kendilerini koruyacak bir iç mesafe geliştirmiş olmanın avuntusuyla gezinmektedirler.

Bir Melankoli

Katı-yürekli kayıtsızlık belki de nostaljinin saygıdeğer veçhesinden başka bir şey değildir. Hepimiz gözü yaşlı, yüzü yitirilmiş anayurduna dönük bir şekilde ömür tüketen yabancıyı tanırız. Yokolmuş bir mekânın melankolik aşığı olduğundan, aslında, bir zaman aralığını terketmiş olmasının üstesinden gelemez. Yitik cennet asla yeniden ele geçiremeyeceği geçmişin serabıdır. Bunu, başkalarına duyduğu hıncı (çünkü benim sefil sürgünümün nedeni olan bir başkası hep vardır) kendisine yöneltmesine yol açan tasalı bir bilgiyle bilir: "Onları nasıl terkedebildim? Kendi kendimi terkettim." Ve görünüşte depresyonun zehirli batağından kurtulan kişi bile, yatağında uyku ile uyanıklık arasındaki o bildik anlarda ondan kaçınamaz. Çünkü aradaki, artık ait olmadığı ve bu yüzden onu şimdi ve buradakilerden daha az yaralayan koku ve seslerle alabildiğine dolu nostalji döneminde, yabancı, yoklukla sevişen bir düşçüdür; son derece incelmiş bir depresyon... Mutlu mu?

İroni ve İnanç

Ama hiçbir zaman yalnızca burası ile başka yer arasında, şimdi ile eski arasında bölünmüş değildir. Kendilerini böyle bir çarmıha gerilmiş sananlar, artık onları oraya bağlayan hiçbir şey kalmadığını ve şimdilik burada da bir bağları olmadığını unutuyorlar. Ama bir yanlışlık olmasın: Bu yitik mekâna bağlılığın yaşanış tarzı bakımından iki tür yabancı vardır ve bu, farklı ülkelerden, meslekler-den, toplumsal mevkilerden gelen köklerinden edilmiş bütün insanları iki uzlaşmaz kategoriye ayırır. Bir yanda artık olmayanla hiçbir zaman olmayacak olan arasındaki mücadelenin ızdırabını çekenler vardır – tarafsızlığın izleyicileri, boşluğun avukatları; bunların ille de yenilgiye mahkûm olmaları gerekmez, ironinin en iyi ustaları onların arasından çıkar. Diğer yanda aşanlar vardır: ne eskide ne şimdide, ötede yaşayanlar, onlar inatçı olmakla birlikte sonsuza dek tatmin olmayacak bir tutkunun altında eğilmişlerdir. Başka bir ülke, daima vaadedilmiş olan bir ülke, bir meslek, bir aşk, bir çocuk, bir görkem tutkusudur bu. Onlar inananlardır, bazen olgunlaştıklarında kuşkuculara dönüşürler.

Buluşma

Buluşma göçebeliği dengeler. İki ötekiliğin kavşağında, yabancıyı bağlamadan buyur eder, evsahibini angaje etmeden konuğa açar. Karşılıklı bir tanıma olan buluşma başarısını geçici niteliğine borçludur, uzatılacak olursa çatışmalarla parçalanır. İnanan bir yabancı iflah olmaz bir şekilde meraklı ve buluşmalara heveslidir; onlarla beslenir, hiç tatmin olmadan ama bütün partilere katılarak onlar boyunca yol alır. Daima ötekilere doğru gider, daima daha uzağa. Davet edildiği gibi kendi kendini de davet eder, arzuladığı bir partiler dizisidir hayatı, ama hepsi de parlaklığını hızla karartacağı kısa ömürlü davetlerdir, çünkü bilir, bir sonuç vermeyeceklerdir. "Beni buyur ediyorlar ama bunun bir önemi yok... Bir sonraki... Ferah bir vicdana sahip olabilmek için yapılan bir harcamaydı." Yabancı için olduğu kadar evsahibi için de ferah bir vicdan. İroniyi köpeksiliğe vardıranlar buluşmalara daha da yatkındırlar: Aramazlar bile, buluşmadan bir şey de beklemezler, ama yine de herşeyin eriyip buharlaşacağından emin oldukları halde oraya yerleşiverir, "olay"ın içinde olmayı tercih ederler. Buluşmaları özlemezler, buluşmalar onları çeker. Artık kimi gördüğünü ne de kendisinin kim olduğunu bilmemenin sancısı içinde buluşmaları bir başdönmesi içinde yaşar. Buluşma genellikle bir yemek şöleniyle başlar: ekmek, tuz ve şarap. Bir sofra, besleyici bir ortaklaşma. Biri kıtlıktan çıkmış bir bebek olduğunu itiraf eder, öteki obur çocuğu buyur eder; bir an için konukseverlik ayini içinde kaynaşırlar. Ama böylesine hazla yutkundukları masanın bu köşesi hafı-

zanın yollarıyla döşenmiştir: İnsan anımsar, plan yapar, şiir okur, şarkı söyler. Besleyici ve başlangıçta biraz hayvani olan şenlik, düşlerin ve fikirlerin bulutsu düzeyine doğru yükselir: Konukseverlikle eğlenenler bir süre için ruhsal olarak da birleşirler. Ten ve düşünce mucizesi; konukseverlik şenliği yabancının ütopyasıdır; anlık bir kozmopolitlik, farklılıklarını yatıştırıp unutan konukların kardeşliğiyle şenlik zamanın dışındadır. Geçici kırılganlığının her şeye rağmen farkında olanların sarhoşluğunda şenlik kendinin ebedi olduğunu zanneder.

Yegâne Özgürlük

Kendi halkına olan bağlarından özgürleşmiş olan yabancı kendini "bütünüyle özgür" hisseder. Yine bu özgürlüğün en yüce ve tüketici adı yalnızlıktır. Yararsız ve sınırsız; bu özgürlük, cansıkıntısı ve herkes tarafından kullanılabilir olmak anlamına gelir. Başkalarından yoksun bırakılmış özgür yalnızlık, tıpkı astronotların yerçekiminden kurtulması gibi, kasları, kemikleri ve kanı seyreltir. Herkese açık, her şeyden özgür yabancının hiçbir şeyi yoktur, o hiçbir şeydir. Ama bir mutlak onu seçecek olursa, mutlak olana hazırdır. "Yalnızlık" belki de anlamı olmayan yegâne kelimedir. Öteki olmadan, yol işaretleri olmadan, ayrım yaparak anlam yaratabilecek yegâne şey olan farklılığa tahammül edemez. Kimse yalnızlık tutkusunu yabancıdan daha iyi bilemez. Bu yalnızlığı kendi keyfi için seçtiğine inanabilir ya da buna tabi kılındığını; bu yüzden, zaman zaman sarhoş edici olsa da, iflah olmaz bir şekilde bir suç ortağından yoksun bir kayıtsızlık tutkusu içinde çürümekte olduğunu düşünebilir. Paradoks, yabancının yalnız, ama bir partnerle birlikte yalnız olmak istemesinde, ama kimsenin onun biricikliğinin kavruk mekânını paylaşmaya yanaşmamasındadır. Mümkün yegâne yol arkadaşları, birörneklilikleri ve hevesleriyle onun cesaretini kıracak bir dernek üyeleri olabilir; diğer yandan seçkinlerin uyuşmazlığı onu çaresiz bir şekilde kendi tasasına geri fırlatır. Uyuşmak yabancının serabıdır. Gerçekleşmediğinde daha da eza çektiren uyuşmak onun yegâne bağlantısıdır, ister ütopik olsun ister yarıyolda kalsın. Uyuşma, hayırseverliğin kendi kendini tatmin eder yüzüne ya da başka türden makul bir hümanizm kılığına bürünürse, elbette kabul eder ama katı bir kalple, inanmadan, kayıtsızca. Yabancı ilişki için can atar, sırf reddediliş aracılığıyla dokunulmazlığını daha derinden yaşamak için.

Bir Nefret

"Nefreti yaşamak": yabancı hayatını çoğunlukla böyle ifade eder ama deyişin ikircikli anlamının çoğunlukla farkına varmaz. Sürekli başkalarının nefretini

hissederek yaşamak, o nefretten başka bir ortam tanımamak. En ufak bir söz ettiğinde, bir davranışta bulunduğunda, niyetlerini ifade ettiğinde kocasının horlamasına, hile ve desise ile uyum sağlayan bir kadın gibi. Daha baştan anabasının öfkesini hakettiğine inanan bir çocuğun korkulu ve suçlu saklanmaları gibi. Sahte-ötekilerle kurduğu sahte-ilişkilerin savuşturmalar ve sahtekârlıklar dünyasında, nefret yabancıya tutarlılık kazandırır. Acı veren ama varlığından kuşku duyulmayan, dolayısıyla da tanıdık olan o duvara toslayarak kendisine ve başkalarına burada olduğunu gösterir. Nefret onu gerçek, belki de sahici, bir cisme sahip kılar ya da yalnızca var kılar. Daha da önemlisi, yabancının *içindeki* gizli, utanç yüklü, neredeyse af dileyecek kadar alttan alan, herkese ve hiç kimseye karşı duyulan ve taştığında ciddi bir depresyona yol açabilecek o öteki nefretin *dışta* bir yankı bulmasını sağlar. Ama orada, kendisi ile ötekilerin arasındaki sınırda, nefret onu tehdit etmez. Hiçbir randevuyu kaçırmadan, her zaman aşkı kaçırmış olmanın yarasıyla yaralı bekler, tiksinmenin –gerçek ya da hayal?– inadından neredeyse...

Öteki ile, yabancı ile yaşamak bizi *öteki olma* ya da olmama olanağıyla yüzleştirir. Bu yalnızca, insani bakımdan ötekini kabul edebilmek sorunu değil, kendimizi *onun yerine koyabilmek*, yani kendimizi kendimiz karşısında öteki gibi hayal edebilmek ve yapabilmektir. Rimbaud'nun *Je est un autre*'u, "Ben ötekidir", yalnızca şiire musallat olan psikotik hayalin kaydedilmesi değildi; bu söz sürgünü, yabancı olma, yabancı bir ülkede yaşama olanağı ya da zorunluluğunu öngörüyor, böylelikle de, modern çağda yaşama sanatının, derisi yüzülmüş olanların kozmopolitliğinin yalvaçlığını yapıyordu. Ne kadar acı verirse versin, kendime yabancılaşmış olmak, bana sapık hazların başlangıcı olan o ince mesafeyi olduğu kadar, kendi kültürümün yaratıcı atılımını hayal etme ve düşünme olanağını sağlar. Yarılmış kimlik, kimliklerin çiçek dürbünü: Sahte ya da deli sayılmadan kendi kendimiz için birer efsane olabilir miyiz? Yabancının nefreti bizi öldürmeden ya da biz yabancıyı nefretimizle öldürmeden?

Tiksinilmek size istenmediğiniz bir ortama müdahale ettiğinizi, gıcık ettiğinizi ve bunun size açıksözlülükle ve herhangi bir temkine gerek duyulmaksızın gösterileceğini anlatır. Bu ülkede seni savunacak ya da intikamını alacak kimse yok. Kimsenin umurunda değilsin, aramızda hoşgörüldüğün için müteşekkir olmalısın. Medeni insanların yabancılara müşfik davranmasına gerek yoktur. "Bu böyle, hoşuna gitmiyorsa niçin geldiğin yere geri dönmüyorsun!" Yabancıyı zedeleyen aşağılanma efendisine kimbilir ne kadar cılız bir görkem kazandırıyordur. Acaba Wanda Polonya'dan, yani hiçbiryer'den gelmemiş olsaydı, insanlar ne derse desin, narsisizme bir sığınak, paranoid saldırılara karşı bir tahkimat oluşturan aile ve dostlardan yoksun olmasaydı, kocası, öyle aşikâr bir biçimde bir Don Juan gibi davranarak kendindeki sefih eğilimleri keşfedebilir, karısının takdir edecek mizah duygusuna sahip olmadığı o sevgililerini

öyle herkesin gözünün içine sokar mıydı? Kelimeleri anlaşılmaz bir şekilde telaffuz edip fiilleri unutmasaydı, kendince kibarlık anlamına gelen, başkalarınca yaltaklanma gibi algılanan bir tarzda davranmasaydı, bir barda ya da balığa çıkıldığında meslekdaşlarıyla ahbaplık edebilseydi Jacqueline'den ayrılırken kayınları, Kwang'dan çocuklarını o kadar vahşice ayırabilirler miydi? Ama belki de yabancı olmaktan daha fazla bir şeydir Wanda ile Kwang'ın çektikleri; birazcık farklı olsalardı, biraz özel olsalardı, oyunu kurallarına göre oynamasalardı, kendi içlerinde birer yabancı olsalardı, Marie ile Paul'ün sorunları da aynı olacaktı. Ya da insanın başka bir ülkede yabancı olmasının, ancak zaten kendi içinde yabancı olmasıyla mümkün olduğunun mu farkına varmak gerekiyor?

Çokdillilerin Sessizligi

Anadilini konuşmamak. Gövdenin gece hafızasından, çocukluğun buruk, acı uyuşukluğundan kopuk yankılarla ve akıl yürütmelerle yaşamak. Kendi içinde, kutlu ve yararsız, gizli bir hazine ya da özürlü bir çocuk gibi barındırdığın o geçmişin dili solar gider seni hiç terketmeden. Yeteneklerini başka bir araç üzerinde geliştirirsin, sanki kendini cebir ya da keman aracılığıyla ifade ediyormuşcasına... Bu yeni aygıtın virtüözü haline gelebilirsin, dahası aynı derecede yapay ve yüceltilmiş bir beden verebilir sana bu – kimilerine göre yüce olana kavuşursun. Yeni dilin bir diriliş olduğuna dair bir hissiyatın vardır: yeni bir ten, yeni bir cinsellik. Ama bu yanılsama, örneğin eski bir kaydı dinlediğinde, kendi sesin sana bir hiçlikten gelirmişcesine, bugünün kodlarıyla değil de daha çok o eski kekelemeye benzeyen yabancı bir ses olarak hitap ettiğinde, bu yanılsama parçalanır. Sakarlığının belirli bir cazibesi de vardır, kimileri onu erotik bulduğunu söylüyor, zamparalar ise aşılamayacağını. Duygularını incitmemek için kimse hatalarından bahsetmiyor, oysa hatalarının sayısı o kadar kabarık ki, her şey bir yana umurlarında değil. Yine de sinirlerine dokunduğundan seni haberdar etmekten geri kalmıyorlar. Kimi zaman kaşlarını kaldırarak, kimi zaman asla "ortamın bir parçası" olmadığını, "değmediğini", hiç değilse içlerinden birinin "yutmadığını" anlamana yetecek kadar üstüste "Efendim?" diye soracaklar. Senin de başına gelen yutmak değil. En fazlası, yol boyunca onlarla ilerlemeye razı, vaadini tutmamış olan kökenin yarattığı hüsranın ötesinde ve *günün birinde* tamamen asimile olmanın barındırdığını sandığın kim bilir hangi ideal uğruna, kim ya da hangi yaşta olduğuna bakmadan, her türden çıraklığa hazırsın.

Böylelikle iki dilin arasında sana düşen hükümranlık, sessizliğinki oluyor. Her biri diğerinden bayağı, çeşitli ve hepsi de aynı derecede yaklaşık biçimlerde laf ede ede insan artık onları söylemez oluyor. Uluslararası bir bilgin, nam

salmış çokdilliliği ile Rusça'yı 15 dilde konuştuğunu söyleyerek alay ediyordu. Oysa benim izlenimim konuşmayı reddettiği ve gevşek sessizliğinin onu zaman zaman, sırf bir şeyler söylemiş olmak için nağmeli şiirler şakımaya sevkettiği yolundaydı.

Hölderlin Almanca'nın kaynaklarına gitmeden önce kendini Yunanca'ya kaptırdığında, başka bir dilin kaçırdığı kişiyi saran anesteziyi dramatik bir tarzda ifade etmişti: "Olduğumuz kadarıyla birer işaretiz biz, anlamdan yoksun / Her acıya ölü ve neredeyse / Dilimizi yitirmiş yabancı bir ülkede" (*Mnemosyne*).

Çokdilliliğin dilsizliğine çakılıp kalmış olan yabancı, söylemektense eylemeyi tercih edebilir: temizlik, tenis, futbol, yelkencilik, dikiş dikmek, atçılık, koşu, hamile kalmak, aklınıza ne gelirse. Bu bir harcama, bir israftır, harcar ve daha da çok sessizlik saçmış olur. Kim dinler seni? En iyisinden hoşgörülüyorsun. Her neyse, sen sahiden konuşmak istiyor musun?

O halde neden kelimelerin anaç kaynağını kesip attın? Yapay bir dille konuştuğun bu insanların ne olduklarını sandın, bir protez mi? Senin açından bakıldığında onlar ülküleştiriliyorlar mıydı, küçümseniyorlar mı? Yeme bizi! Sessizlik sana dayatılmadı, o zaten senin içindeydi: konuşmayı reddetmek, dilsiz kalmak isteyen, endişeyle oradan oraya savrulan bir uyku, mağrur ve donup kalmış temkinliliğinin özel mülkiyeti olan o sessizlik acı bir ışık. Söyleyecek hiçbir şeyi yok, hiçlik, ufukta hiç kimse yok. Kayıtsız bir doluluk: soğuk elmas, gizli hazine, herkesten uzak sıkı korunmuş. Bir şey söylemediğine göre söylenecek bir şey yokmuş demektir, hiçbir şey söylenemez. Başlangıçta yeni lehçenin arzulanan ve reddedilen sahipleri ile soğuk bir savaştı bu: daha sonra yeni dil seni, kabaran sular gibi yavaş yavaş örttü. Artık bu sessizlik kelimeleri fikrin ve ağzın kenarından çekip çekiştiren bir öfkenin sessizliği değil; artık bu zihni boşaltıp beyni bezginlikle dolduran bir sıkıntı, varolamayan bir ebediyette kıvrılıp oturan birtakım kederli kadınların bakışı gibi.

"Bedenin Geçmişteki Terkedilişleri"
(Mallarm, "Cantique de Saint Jean")

İtiraz edecek olursak. Hep hiçbir şey hakkında, kimseyle beraber. Bir kâşif ya da etnolog gibi bununla şaşkınlık ve merakla başa çıkıyor. Yorgun ve dile getirmeye hakkı olmadığı için tarafsızlaştırılmış ve lekelenmiş itirazına hapsoluyor. İnsan "demek ki bu değilmiş"den başka ne düşüneceğini bilemez: demek ki, yerli olanın kelimeleri, gülümsemeleri, taşkınlıkları, yargıları abartılıymış, hedeflerini tutturamıyorlarmış ya da yalnızca sahte ve adaletten uzaklarmış ve yerli, kendi zeminini muhafaza etmekten gurur duyduğundan, kendisinden

farklı konuşulabileceğini, düşünülebileceğini, davranılabileceğini hayal bile edemezmiş. O halde niye bunu ona söylemiyor, "tartışmıyoruz"? Ama ne hakkımız var? Belki de yerlinin özgüvenine meydan okumak üzere kendimiz o hakkı üstlenmeliyiz.

Hayır. Sana öyle görünüyor ki, köklerinin en ufak bir tanesini bile yitirmemiş olanlar, kendi bakış açılarını diğerlerininkine uyarlamalarını gerektirecek herhangi bir sözü anlama yeteneğine sahip değiller. Bu yüzden, insanın kendisi köksüzleşmişse eğer, ayaklarını kendi topraklarına bastıklarını sanan insanlarla konuşmanın ne yararı var? Kulak çatışmalara karşı ancak gövdenin dayanakları gevşediğinde duyarlık kazanır. Çatışmanın işitilebilmesi için belirli bir dengesizlik, uçurumun üzerinde salınılmakta olduğuna dair bir duygu gerekir. Ama diğer yandan konuşmayı reddeden bir strateji uzmanı olan yabancı çelişkisini dile getirmediğinde, bu sefer o da kimsenin işitemeyeceğinin farzedildiği reddedilmiş insanın kendi dünyasına kök salmış olur. Böylelikle çelişkiye sağır olan köklü ile çelişkisinin duvarlarına hapsolmuş gezgin kararlı bir şekilde yüzyüze kalırlar. Bir uçurumu gizleyen görünürde barış içinde birarada yaşamadır: ama gizlenen uçurumlar dünyasıdır, dünyanın sonu.

Göçmen, Demek ki İşçi

Yabancı çalışandır. Medeni dünyanın yerlileri, çalışmanın bayağı bir şey olduğunu düşünüp, imkânları elverdiğinde aristokratik bir aldırışsızlık ve kapris sergilerken, yabancıyı çalışmayı *hâlâ* bir değer saymasından hareketle tanıyabilirsiniz. Geçiminin yegâne teminatı, hayati bir gereklilik olan çalışmaya bir görkem halesi atfetmiyordur kuşkusuz, ama yine birincil bir hak olarak onurun sıfır derecesini talep ediyordur. Yine de bazıları asgari ihtiyaçları karşılandıktan sonra, kendilerini işte ve iş aracılığıyla ifade etmekten yakıcı bir zevk alırlar: sanki seçilmiş toprakmışcasına, sanki olası bir başarının yegâne kaynağıymışcasına ve en önemlisi, sınırlar ve mülkler ötesine taşınabilse de, kişisel, istikrarlı ve aktarılamaz niteliğinden ötürü. Yabancının bir işçi olduğu, "göçmen işçilerin" şaibeli varlığından türetilebilecek ucuz bir paradoks gibi görülebilirdi. Ama bir Fransız köyünde başka bir yöreden gelmiş hırslı çiftçilere rastladım; diğerlerinden daha çok çalışıyor, alınlarının teriyle kendilerine "bir kovuk yaratmak" istiyor, müdahale ettikleri için olduğu kadar yılmazlıklarından ötürü de nefret ediliyorlar ve gösterilerde kendilerinden, kullanılabilecek en kötü hakaret olan Portekizliler ve İspanyollar diye bahsedildiğini işitiyorlardı. Hatta kendi aralarında diğerlerinin (yani kendilerinden emin olan Fransızların), işlerinde kararlı olmadıklarını itiraf ediyorlardı; bir şeye o ölçüde bağlanabilmek için gerçekte hiçbir şeye sahip olmamanız ve temelde başka bir yerden geliyor

olmanız gerekir. Köydeki en nahoş işleri mi yapıyorlardı? Hayır, onlar, başka bir bölgeden gelen "yabancılar", sürekli olarak birşeyler yapıyorlardı.

Gerçi ikinci kuşakla birlikte şeytan gibi çalışan bu yabancıların işlerinin gevşemeye başladığı doğrudur. Yabancıların çocukları sık sık, çalışkan anababalarına karşı çıkmak için ya da yerli davranışı aşırıya kaçmaması olanaksız bir şekilde taklit ederek, *dolce vita* nın, tembelliğin ve hatta suçun kodlarını benimserler. Bunun için çeşitli "gerekçeler" öne sürülür kuşkusuz.

Ama göçmen sözkonusu olduğunda, o buraya zamanını harcamak üzere gelmemiştir. Yakasına yakıcı bir hırs yapışmışsa sürekli yükselmeye çalışır, yok yalnızca becerikliyse her türden işi kabul eder ve en seyrek bulunan işlerde en iyi olmaya çalışır; kimsenin istemediği ama kimsenin de aklına gelmemiş olan işlerde... Tuhaf işlerin adam ve kadınları olarak olsun, en moda disiplinlerin öncüleri, olağandışı ya da önde gelen mesleklerin taze uzmanları olarak olsun yabancı kendini angaje eder ve yorar. Bu süreç içinde onun da herkes gibi geleceği ve ailesi için tasarruf etmeyi amaçladığı doğru olsa da, başka hedeflerin yanısıra bu hedefi de gerçekleştirmek üzere kurduğu planlar abartılı bir enerji ve araç sarfedileceğini varsaymaktadır. Hiçbir şeye sahip olmadığından, hiçbir şey olduğundan, her şeyi feda edebilir. Ve fedakârlık işte başlar: gümrüksüz ihraç edilebilecek yegâne meta, gezginin kullanımındaki, evrensel olarak sınanıp denenmiş sermaye. Hal böyleyken sürekli ikâmet izni elde edememenin yarattığı burukluğu, felaketi bir düşünün.

Köleler ve Efendiler

Efendi köle diyalektiği mi? Kuvvetin derecesi güç dengesini değiştirir. Yabancıların ağırlığı yalnızca sayılarının çokluğuna göre değil –bu açıdan köleler hep ezici bir çoğunluğa sahip değil miydi?– ama aynı zamanda herkesin nasıl yabancı olunabileceğine dair biraz bir bilinci olmasıyla da belirlenir. Bir yandan, şimdiye kadar hiç açılmamış olduğu kadar açılmış olan bu dünyada, herkes bir turist ya da çokuluslu bir işletmenin çalışanı olarak bir süre için yabancı olabileceği için. Diğer yandan, insanların bilinçaltında değilse de hiç değilse idealleri-mizde ve ideolojilerimiz düzeyinde, bir zamanlar "efendi" ile "köle" arasında var olan katı engeller bugün artık tasfiye edilmiş olduğundan. Her yerli "kendine ait yer"inde bile biraz "yabancı" hisseder kendini ve "yabancı" teriminin bu mecazi değeri yurttaşın cinsel, ulusal, siyasal, mesleki kimlikleriyle de ilgili olarak bir rahatsızlık duymasına yol açar. Ardından bu rahatsızlık geçici dalgalar halinde de olsa yoğun bir şekilde öteki ile özdeşim kurmasına yol açar. Bu harekette suçluluğun da bir payı vardır kuşkusuz ama şimdilik fırsat yoksunu olsalar da, rüzgârı yakalamış olduklarını pekala bildiğimiz şu "kıro"lara biraz olsun

benziyor olmanın getirdiği sinsi ihtişam duygusu karşısında suçluluk duygusu geri çekilir. Kuşkusuz sözkonusu rüzgâr hırpalayan ve sarsalayan bir rüzgârdır ama bizi kendi bilinmezimize ve kimbilir hangi geleceğe taşır. Böylelikle yeni "efendiler"le yeni "köleler arasında gizli bir suç ortaklığı kurulmuş olur, ille de siyasette ya da mahkeme salonlarında pratik bir sonuç doğurması gerekmeyecek (doğruysa da etkileri yavaş yavaş yayılan) ama özellikle de yerlide, gerçekten evimde miyim?, gerçekten kendim miyim?, "gelecek"in efendileri olanlar aslında *onlar* mı? gibi kuşkular uyandıran bir suç ortaklığı.

Bu kuşku alışkanlığı bazen düşünmeye sevkeder, çok seyrek olarak tevazuya, daha da seyrek olarak cömertliğe yol açar. Başka bazılarında ise gerici ve korunmacı bir hınç kışkırtır; müdahaleciyi püskürtmek ya da hiç değilse onu "yerli yerinde" tutmak için safları sıklaştırmamız, birarada kalmamız gerekmiyor mu? Bu durumda "efendi", fatihine musallat olan bir köleye dönüşmüştür. Müdahaleci olarak algılanan yabancı siperdekilerde yakıcı bir tutkuyu açığa çıkarır: Başlangıçta korkulan ve tiksinilen, daha sonra ise bu sefil konumundan muktedir bir düşman mertebesine yükseltilerek, ondan intikam alacak bir "biz"in teşekkül etmesini mümkün kılan *ötekini* öldürme tutkusu.

Boşluk ya da Barok Dil

Başkalarına verilecek hesabı olmamak. Kimse sizi dinlemiyor, kürsü size hiç tanınmıyor, siz onu ele geçirme cesaretini gösterdiğinizde de, diliniz, cemaatin daha hoş sohbet ve gerçekten gevşemiş dili altında hızla siliniyor. Dilinizin geçmişi yok ve grubun geleceği üzerinde de bir gücü olmayacak: Neden dinlensin ki? Dilinizi yararlı kılacak yeterli statüden, "toplumsal mevki"den yoksunsunuz. Arzulanabilir bu dil, elbette şaşırtıcı unsurlarla doludur, hatta fazla yabansı ve çekici bile olabilir dilerseniz. Ama konuştuklarınızın *çıkarları* ile ilişkisi karşısında —ki sizin diliniz tam da böyle bir ilişkiden yoksundur— bu zokalar hiçbir işe yaramaz. Çıkar kendi kendini gözetir, kelimelerinizi kullanabilmek, her nüfuz gibi toplumsal bağlantılardan kaynaklanan sizin de nüfuzunuzdan yararlanabilmek ister. Oysa, açık söylemek gerekirse, sizin hiç nüfuzunuz yoktur. Diliniz yadırgatıcılığından ötürü büyüleyici olsa da, bir sonuç getirmeyecek, konuştuklarınızın şöhret ya da imajlarının yükselmesine yol açmayacaktır. Bu yüzden siz ancak dalgın, eğlenmiş bir tarzda dinlenecek ve daha ciddi işlere dönmek üzere unutulacaksınız. Yabancının dili ancak az bulunur retorik gücüne ve yabancının ona yatırdığı arzulara güvenebilir. Dış gerçeklikte herhangi bir dayanaktan yoksundur, çünkü yabancının kendisi dış gerçekliğin dışında tutulmaktadır.

Bu koşullarda dil, sessizliğe doğru dökülmezse eğer, mutlak bir biçimsel-

lik, aşırı incelmiş bir resmiyet kazanır – retoriğin hakimiyetinde yabancı, barok bir şahsiyet haline gelir. Baltasar Graciàn da James Joyce da yabancıydı.

Öksüz ve Yetimler

Anababadan yoksun olmak – özgürlük burada mı başlar? O bağımsızlıktır elbette yabancıların başını döndüren; sürgünlerinin başlangıçta anababanın aşırı düşkünlüğüne karşı bir meydan okuma olduğuna kuşku yoktur. Anababadan – borç ve görevlerden– yoksun olmanın bir sanrıyı andıran hayalini kurmaya cüret edemeyenler, yabancıların aptallığını, bu durumun sağladığı hazları ("Ben kendimin yegâne efendisiyim...'), cinnet halinde işlenmiş bir cinayete ne kadar yaklaşabildiğini ("Ne baba ne ana, ne Tanrı ne bir efendi...") anlayamazlar.

Ama öksüzlük-yetimlik ânı eninde sonunda gelip çatacaktır. Her buruk bilinç gibi bunun da kaynağı ötekilerdir. Başkaları size kayda değer olmadığınızı, çünkü anababanızın kayda değmez olduğunu, görünmez olduklarını, varolmadıklarını bildirdiğinde, birden öksüz ve yetim olduğunuzun ve bazen de bundan sorumlu tutulabileceğinizin farkına varırsınız. O zaman, içinizdeki o ilk bağımlılığın gölgesi olan karanlıkta tuhaf bir ışık parıldamaya başlar –hem sevinç dolu hem suçlu– ve karanlığı, eski dolayısıyla terkedilmiş günlerin yakın akrabalarıyla kurulan bir dayanışmaya dönüştürür. Hep onlarla birlikte olmuş olduğunuz, hep yalnızca anababanızın bilebileceği bir geçmişe, başka kimseyle paylaşmayacağınız değerli ve hassas bir acıya bağımlı kaldığınız nasıl anlaşılmamış olabilir? Onlar, ötekiler anababanınız hâlâ sizin yanınızda durduğunu, yerlilerle yaşadığınız sorunların görünmez tanıkları olduğunu nasıl bilemezler? Ama hayır! Bilmezler, bilmek de istemezler. Gerçekten terketmeden terkettiklerinizden uzakta, sizi kendi reddedişinizle yüzyüze bırakırlar– "Biliyorum, ama yine de..." Böylelikle sizin sinsi sapıklığınızı açığa çıkarmış olurlar. O zaman size yakın akrabalarınızdan hiç bahsetmeyen yerlileri katillermiş gibi görmeye başlarsınız – artık bahsedilmeyen, yabancı bir dile gömülmüş o yakın akrabalar bir zamanlar ve başka bir yerde yakındılar. Ya da yerliler yakın akrabalarınızdan öyle dalgın bir tarzda, öyle tepeden bir bakışla sözederler ki, sonunda anababanızın gerçekten varolup varolmadığını, varsa hangi yeraltı cehenneminin hayaletler dünyasında olduklarını düşünmeye başlarsınız. *Onları* hiç görmemiş boş gözlerine baktığınızda duyduğunuz acı. *Onları* çağıracak söz sanatlarının ağırlığından yoksun uzak ağızların önünde benliğin yitimi.

Ama katil kim peki? Akrabalarımı tanımayanlar mı, yoksa yeni hayatımı, onların gölgemsi biçimlerinin, gezinmelerimin kaynağı olarak bir ceset gibi yerleştirildiği, kırılgan bir anıtkabir olarak inşa eden ben miyim? Başkalarının soyum karşısındaki kayıtsızlığı onları tekrar benim kılar. Demek ki ötekilerin

küstah dalgınlığı, benim olanın cemaatini yaratmaktadır – saydam, binlerce kilometreyle ve neredeyse kalıcı olan bir gündüz unutkanlığıyla gevşemiş bir cemaat. Hem kaynağı hem kurbanı olduğum o adaletsizlik karşısında bir "biz" doğar. Elbette hayır, onları idealleştirmiyorum! Onların değerini yükseltmek için ötekilerin kayıtsızlığını kullanmıyorum. Onların, kendimin önemsizliğinin pekala farkındayım... Ama mezarı mezardan öte olanlara, seleflerimin halefi olmama yol açan bir yakınlık var. Çan seslerini duyuyorum, genzimi ılık süt kokusu dolduruyor: Onlar uzaktaki anababa, burada bu kör devletin pederşahi bakışları altında duyularımda bir daha hayat buluyor.

Ama yine de hayır, onlara, anababama söyleyecek bir şeyim yok. Hiçbir şey. Hiçbir şey ve her şey, her zaman olduğu gibi. Cesaretimden, bir fırsat çıktığında ya da dertlerimden ötürü, bu kadar mutlak bir şekilde kendi başıma kalmama yol açan şiddetin bir kısmını onlarla paylaşmaya kalkışacak olsam, nerede olduğumu, kim olduğumu, ötekilerde tersime gidenin ne olduğunu anlayamayacaklardır. Artık onlara da yabancıyım. Onlar da yaralı, onların da kaderi yalnızlık, ve anlamamaya mahkûmlar; beni bazen hayranlıkla bazen korkuyla da izliyor olsalar, beni izlemeyecek çocuklarım onlar benim. Bu durumla ve onlarla konuştuktan sonra gövdemde hissettiğim o yatıştırılmamış açlıkla barışmam, "biz" fikrinin, kargaşanın bağrında korunan, duygulandırıcı ama yanılsamaya dayalı ve gerçek güçten yoksun bir serap olduğunu kabullenmem gerek. Ya da bu yanılsamanın gücüdür belki de bütün cemaatlerin dayandığı; yabancının zorunlu ve sapkın gerçekdışılığını sürekli olarak yaşadığı.

Dostların Var mı?

Kendilerini iyilik yapma zorunda hisseden hayırseverler dışında yalnızca kendilerine yabancı olanlar yabancının dostu olabilirler. Tabii bir de pederşahi, paranoid ve sapık tipler vardır, bunlar varolmasaydı bile gönüllerinde yatan yabancıyı icad etmek zorunda kalırlardı.

Pederşahi tipler: Ne kadar da anlayışlıdırlar bize karşı, acılarımızla birlikte ne kadar üzülürler, yeteneklerimizi ne kadar çok takdir ederler, kendilerinin "daha fazlasına" sahip olduklarını gösterebildikleri sürece– daha çok acı, daha fazla bilgi, bize varkalmamızda yardımcı olma gücü de dahil olmak üzere daha fazla güç...

Paranoid insanlar: Kimse onlardan daha çok dışlanmamıştır ve bunu kanıtlamak üzere hezeyanlarına bir zemin oluşturması için temel dışlanmışı, sıradan yabancıyı seçer ve kendi çektiği, yabancının çektiklerini aşan eziyetleri anlatmak için bir sırdaş olarak kullanır – ta ki, bu yabancıda kendi yerine göz diken birini ya da kendi talihsizliğinin nedenlerinden birini "keşfedene" kadar,

dünya onları anlamıyorsa, bu tam da "yabancılar kamuoyu ilgisini tekellerine aldıkları içindir".

Sapıklar: Orgazmik coşkuları esrarlı, utanç yüklü ve bir kabuğun için gizlenmiştir, bir yabancıyı bu kabuğun içine kabul etmekten memnunluk duyar, yabancının da, bedeli masum bir şehvetle sunulan cinsel ya da ahlaki kölelik olsa da burada kendisine bir yuva bulmaktan memnun kalacağını farzederler.

O halde yabancılara kalan tek şey birleşmek mi oluyor? Dünyanın bütün yabancıları birleşin! mi? İşler o kadar basit değil. Hükmetme / dışlama fantazisinin herkes tarafından paylaşıldığını hesaba katmak gerekiyor: insanın kendisinin yabancı olması, onun da bir yabancısının olmayacağı anlamına gelmiyor; kaynakta söndürülmüş olan iman yolculuğun sonunda, yitirilmiş olanınkiyle aynı kumaştan dokunmuş yeni bir kimlik oluşturmak üzere birden yeniden tutuşur. Fransa'da İtalyanlar İspanyollar a yabancı der, İspanyollar acısını Portekizliler'den, Portekizliler Araplar ya da Yahudiler'den, Araplar siyahlardan vesaire ve tersine dönmek üzere herkes acısını herkesten çıkarır... Hernekadar aralarında bağlar olsa da (yerliler karşısında aynı safta değiller mi?), fanatik ilişkiler harcını saf ve katı fantazilerin oluşturduğu cemaatleri yeniden kaynaştırdığında bu bağlar kopar. Burada, bu yabancı topraklarda, terkedilmiş ataların dini, asli saflığı içinde yeniden kurulur ve insanın bunu "evde kalmış" anababadan daha iyi muhafaza ettiği hayal edilir. Ötekinin içindeki öteki adacığında ötekilik, sürgün cezasının en saf halini alır: Yabancı dışlanmadan önce ve dışlandığından daha yüksek bir ölçekte dışlar. Köktenciler bütün maddi bağlarını yitirdiklerinde, yalnızca simgesel bir "biz" icat ederek daha da köktenleşirler; bu ise topraktan yoksun olduğu için köklerini ayine salar, ta ki kurbanlık olan özüne varıncaya kadar.

"Meursault Vakası" ya da "Hepimiz Meursault gibiyiz"

Narkoz yemişe benzer haliyle, duygulardan, her türlü tutkudan yoksunluğuyla, ardında hiç iz bırakmadan silinmişliğiyle Camus'nün Meursault'su (*Yabancı*, 1942) ne kadar da tuhaf. Onu yabancının prototipindense, sınır durumdaki bir kişilik ya da sahte bir benlik, kısacası yarı-psikotik bir durumun örneği olarak ele almak mümkün.

Meursault gerçekten de bir vakadır; hiç de Araplar arasında "tipik bir Fransız"ın örneği değil. Tabii onu insan topluluğundan koparanın, acının sıklıkla yol açtığı gibi annesinin ölümü olduğu düşünülebilir. Ama Meursault daha çok bünyeye içkin bir yası omuzlamış gibi durmaktadır. Ne kadar zamandır sergiliyor, en yakını olduğu farzedilebilecek annesiyle olan bağlarını bile etkisi altına alan bu ilgisizliği? Annesi'ne söyleyecek bir şey bulamıyor. Uzun bir za-

mandan beri mi? Evvel ezelden beri mi? Oran ışığı kadar açık seçik ve keskin olan bu yas melankolik değil, çorak, kızgın ve kaçınılmazmışçasınadır. Belki de bir yangının doruk noktasında varılan ve ruh açısından donmanın en alt noktasından farksız olan bir tutku: beyaz, boş. Cinsellik sözkonusu olduğunda evet: Marie'yi kucaklamaları hevesli ve yoğun. En mesafeli, en uyanık okuyucu bile denizin ağızlarında uyandırdığı tattan bir keyif duyacaktır. Bir aşk mı? Yoksa duyular düzeyine indirgenmiş bir duygu mu? Herhalükârda, duygunun dönüp kendi üzerine düşünmeye cesaret edemediği tuhaf bir durum. Parıl parıl tenlerden, fazla dikkatli bakışlardan, rafine burun deliklerinden, kısa, yoğun, tanımı kesin sözcüklere süzülen zaman korkusu ya da yokluğu.... Ruhtan geçmeden dile girme iddiasında olan bir deneyimi yakalıyorlar. Sonundaki şaşkınlığa kadar; kötücüllük sayılacak herhangi bir şeyin, Araplar'a karşı bir kızgınlığın, hasımları Raymond'a yapışkan bir bağlılığın en ufak bir izi yok – yabancının ruhu yok– bir bilinç kaybından, sıcağın etkisinden ve terleyen bedenin kişiliğini yitirmesinden başka hiçbir şey; ve sonra silah patlıyor.

O zaman insan Meursault'nun hep bir bilinç kaybı ya da bilinç-ötesi denebilecek bir durumda yaşamış olduğunu ve sondaki yükseklik korkusunu andırır başdönmesinin belki daha sinsi, daha belirsiz ama kalıcı bir şekilde hep varolduğunu kavrıyor. Başkalarının bir şok gibi yaşadıkları şeyi o öyle yaşayamaz. Şoklar vicdan sahibi olanlara özgüdür. O ise kayıtsızdır. Neden? Hiç bilemeyeceğiz.

Belki bir hayal kırıklığı, der gibidir Camus: Genç adam insanlığa, her şeye olan inancını yitirmiştir. Tabii, bir de bir kusma nöbeti şeklinde yaşadığı, kendisini isyan ettiren bir idamı seyretmiş olmak olan babası vardır. Bu yüzden mi katil insanlık yalnızca kayıtsızlığa layıktır? Meursault'nun ruhunun oluşturduğu renksiz ışık için sıradan olan fazla açık seçik, fazla ağır kaçacaktır. İlkeleri yoktur, bir içselliği yoktur, duyularını kaydeder ve kayıp gider. Meursault, Bettelheim'ın sözünü ettiği "içi boş kale"nin yazar olmuş halidir. Sahi, kim yazmıştır bu yabancının öyküsünü? Camus mü? Meursault mu? Tabii ikisi içiçe geçmediyse...

Günah çıkaran peder, herkesin inandığına inanan biri, bir tek o anlatıcının kendini kaybetmesine yol açar. Kısacası, değerleri olmayan adam, "yabancı", değer olarak yalnızca olumsuz bir değer benimseyecektir: dine duyduğu hınç. *Ligare*, bağlamak. İlişkilere ve ilişkilerin hizmetkârlarına duyulan hınç. O anlamda tipik bir yabancıdır: bağsız ve kutsalın oluşturduğu ihtilaçlı bağa küfreden bir yabancı.

Avrupalı'nın yabancılığı iç sürgünü ile başlar. Meursault kendi ulusdaşlarından da Araplar'dan olduğu kadar, hatta belki de daha fazla uzaktır. Üzerine çöken geçirimsiz sanrı sırasında kime bağırmaktadır? Mağrib mi Fransız mı oldukları farketmeyen gölgelere – bu gölgeler onun karşısında yoğunlaşmış ve

dilsiz bir kaygı sergilemektedirler ve bu kaygı Meursault'yu içinden kavrar. Dostu Raymond'un, aynı kadını kıskanan düşman kardeşler arasındaki eşcinsel kavgaya dönüşen cinsel tutkusu, cinayet eylemine yolaçacak tetikleyici olarak iş görür; bu Meursault'nun başkaları karşısında kayıtsızlık olarak yaşadığı şeydir. Ötekilerin kendi içimde boğulmuş olması, benim başkalarına karşı yabancı, her şeye karşı kayıtsız olmam sonucunu doğurur; Meursault'un tarafsızlığı tekinsiz olanın tam tersi, onun olumsuzudur. Tekinsizlik duygusu başkaları beni santim santim öldürürken yaşanır; yabancının uyuşuk kayıtsızlığı ise bir başkasının katledilmesinde infilak eder. Gerçekten de kumsalda sahnelenmeden de önce cinayet sessiz ve görünmez varlığıyla yabancının duyu ve düşüncelerini boş bir varlıkla dolduruyor, onlara aynı zamanda hem müşfik hem yumuşaklığında çürük ve tiz bir kesinlik kazandırıyordu. Nesne gibi, hatta silah gibi olan duyu ve düşünceler. Onları, imgelerin, duraksama, pişmanlık ya da tasaların araya girmesine izin vermeden, dikkatsizce ama etkili bir şekilde kullanıyor. Nesnelerle aynı düzeyde yeralan nesne-kelimeler, yalnızca çok temiz oldukları için iç kavurucular:

Bugün anne öldü ya da belki de dündü. Bilmiyorum. Evden bir telgraf aldım. "Anne öldü. Cenaze yarın. İçtenlikle." Bir anlama gelmiyor. Belki dündü. ... Ama bir süre sonra ağzımın tuzun acılığıyla yandığını hissettim. O sırada Marie bana yetişti ve suda gövdesini gövdeme yasladı. Ağzını ağzıma yasladı. Dili dudaklarımı serinletti ve dalgalarda yuvarlandık.... Sonra onu sevip sevmediğimi öğrenmek istedi. Daha önce de bir kere söylemiş olduğum gibi onu herhalde sevdiğimi ama bunun bir anlama gelmediğini söyledim." O zaman niçin benimle evlenesin?" dedi. Bunun da bir önemi olmadığını ama istiyorsa evlenebileceğimizi söyledim. ... Ama o kadar sıcaktı ki, gökten yağan köreltici ışık altında hareketsiz durmak olanaksızdı. Burada kalmak ya da gitmek arasında bir fark yoktu. Bir dakika sonra kumsala döndüm ve yürümeye başladım. ... Arap bıçağını çekip güneşliğında bana gösterdi. Işık bıçağın ağzını yalıyordu, bıçağın ağzı alnıma saplanmış bir olta gibiydi. ... O yanan kılıç gözbebeklerimi tüketiyor, ağrıyan gözlerimi kavuruyordu. O zaman her şey dönmeye başladı. Denizden gür ve ateşli bir dalga fırladı. ... Tetik düştü.

Metalik bir kesinliği olan bu sözler insanı sürüklemiyor, rahatsız etmiyor. Çağrışımları çözüyorlar, muhtemel bir okurlar cemaatini eritiyorlar. Cemaatin işlevlerinden birinin silmek olduğu nesneler ve durumlarla ilgili o "ayrı" saydamlığı bize geri veriyorlar. Meursault'un sözleri bir iç mesafenin tanığıdırlar: "Onlarla birarada değilim, ne de şeylerle" der gibidir. "Hiçbir şey bana akraba değil ve sözler bir şeyin işareti olmaktan çok benim onlara duyduğum güvensizliğin işareti. Ve konuşursam, bu biriyle değil, şeyler hakkında kendimle, hatta hem içlerinde hem dışlarında durduğum şeyler olarak insanlar hakkında ola-

caktır. Gerçekte benim bir içim yoktur. Kelimelere girerek her eylemi erteleyen bir gerilimim, bir yarılmayım ben: hiçbir şey yapmıyorum, kimi zaman bir şey yapmış gibi görünsem de, sanki hiçbir şey yapmamış gibi yapmışımdır çünkü o benim dışımdadır, ben kendim benim dışımdayım. Konuşmak ya da yapmak, ölüm her şeyi kuşatıncaya kadar farketmez."

Dahası, yabancının sözleri eylemleri betimlediklerinde ya da kendileri birer eylem olduklarında, bu onların asgari birer simge olmaları sayesindedir; önemsiz olduklarından tam da hiç şey söylememiş ya da yapmamış olmak için kullanılırlar... Tarafsızdırlar:

> Salamo'nun köpeği de karısı kadar iyiydi. Bu küçük robot kadın da Masson'un evlendiği Parisli kadın kadar ya da benimle evlenmek isteyen Marie kadar suçluydu. Raymond, onun daha iyi dostu olan Cleste kadar dostumduysa bu ne farkederdi? Marie dudaklarını yeni bir Meursault'ya sunsa bu ne farkederdi?

Cinayet, karardan, seçim ve değerden yoksun bir gerilimin, kelimelerin bütün sürtüşmelerine rağmen püskürtemedikleri gerilimin, uç noktasına taşınması gibi görünüyor. Bir hiçliği kelimelere dökmektense benim gibi kendi duvarlarının içine kapanmış başka birini sanki hiçlikten ibaretmişcesine ölüme yollamak. O zaman cinayet de kelimeler gibi kayıtsız ama kelimelerden farklı olarak anlamsız olacaktır.

Tıpkı psikoterapide olduğu gibi Meursault'ya da sonunda ruhsal kimliği olarak kabulleneceği şeyi, günah çıkaran pedere duyduğu öfke gösteriyor: "İlk kez kendimi dünyanın müşfik kayıtsızlığına açtım. Onu kendime o kadar yakın, o kadar kardeş gibi hissettim ki, mutlu olmuş olduğumu ve hâlâ da mutlu olduğumu anladım." Rahip yabancıda neden olduğu kurtarıcı öfke sayesinde, kendine rağmen bir psikoterapist haline gelmiştir. Bunun dışında Meursault, söyleşinin dışında, iletişimin dışında, eylemin ve tutkunun dışında durur. Mahkûm olduğunda hükmü duymaz bile. Ölür mü? Okur öldüğünü farzeder, ama kayıtsızlığı Yabancı'yı o kadar ölümün ulaşamayacağı bir yere çekmiş gibidir ki, tam olarak inanamaz. Ama nefreti yeniden keşfetmiş olduğundan Meursault arzulamaya da başlamıştır: kendine imgeleminde infaz sırasındaki seyircilerin nefret dolu bağırışlarını sunar ve başkalarının nefretinin manzarası onu sonunda mutlu kılar. Tahriş eden bir ironiden de yoksun olmayan bir mutluluk: "kendimi daha az yalnız hissedeyim diye."

Bu Yabancı'nın durumunun tuhaflığı politikacı ve avukatlardan çok psikiyatrist ve estetlerin ilgisini çekmiş olsa da, sıradan yabancıların koşullarına o kadar yabancı değildir. Meursault köklerinden koparılmış kişinin farklılığını aşırıya götürür: acısız kederiyle, iç duvarlarına hapsettiği başkalarına yönelik şiddetle, kimi zaman yatışan kimi zaman intikama yönelen bilinmezciliğiyle. Ayrıca bu tuhaf Yabancı barındırdıkları yaralı bereli ve uzlaşmaz kendine özgü-

lüklerinden ötürü yabancıların asla yeni bir dünya başlatamayacaklarını da gösterir. Bir "evren" oluşturmazlar. Mikroskopik zerrelerin Brown hareketleri, atom parçacıkları için ivme hazneleri– mecazlar değiştirilebilir: ama herhalükârda imgeler kendi içinde yarılmış bir gruba, bir parçacık bombasına, ve bu lanetli insanlar topluluğunda taraflar arasındaki yegâne bağı oluşturan o sakin ve buz gibi güvensizliğe işaret etmelidirler.

Karanlık Kökenler

'Peki ya kökenlerin? Bize onları anlat, çok ilginç olmalı!" Sersem budalalar, bu soruyu sormadan edemezler. Yüzeydeki iyilikleri, yabancıyı çileden çıkaran o yapışkan sarsaklığı gizlemek içindir yalnızca. Yabancı, tam da bir filozof gibi, 'kökenlere" sağduyunun atfettiği önemi atfetmez. O kökenden, aileden, kandan, topraktan kaçmıştır ve onu kışkırtıyor, zenginleştiriyor, engelliyor, heyecanlandırıyor, acı çektiriyor ya da hepsini birden yapıyor olsa da, yabancı ona cesurca ve karasevdayla ihanet edecektir. İyi ya da kötü kökenleri ona musallat olmaktadır ama o umutlarını *başka bir yere* bağlamış, mücadelesini başka bir yerde vetmekte ve hayatını başka bir yerde kurmaya çalışmaktadır. Kökene karşı *başka bir yer* ya da hatta köklere karşı *hiçbir yer*: şeytana meydan okuyanların bu sloganı, cüretli girişimler kadar, kısır bastırmalara da kaynaklık eder. Yenilikçi bir faaliyet sansürden nasıl ayırt edilebilir? Gözlerini kökenden ayıramadığı sürece dönek, yitik bir anneye duyduğu sevgi tarafından tüketilen bir öksüzdür. Bir kıyıya ya da başka bir yerde bulunacak bir dayanağa duyulan evrensel ihtiyacı, artık ne düşmanca ne ehli olan, tıpkı bir müzik partisyonundaki bir keman ya da bas anahtarı gibi yalnızca bir hareketlilik ekseni oluşturan bir kerteye aktarabiliyor mu? O zaman bir yabancıdır: hiçbir yerden ve her yerden gelmektedir, bir dünya yurttaşı, bir kozmopolittir. Onu kökenlerine geri döndürmeyin. Bu soruyu sormak sizin için bir hayat memat meselesiyse, gidin kendi annenize sorun.

İnfilak: Seks mi Hastalık mı?

Sonuç olarak bastırmanın yıkılmasıdır insanı sınırları aşıp kendini yabancı bir ülkede bulmaya sevkeden. Kendini aileden, dilden, ülkeden koparıp alarak başka bir yere yerleşmek cinsel bir cinnetin de eşlik ettiği cüretkâr bir eylemdir; yasakların kalmadığı yerde her şey mümkündür. Sınır aşmayı izleyenin şehvet düşkünlüğü mü, ürkek bir geri sakınganlık mı olduğu önemli değildir. Sürgün daima eski gövdenin parçalanmasını içerir. Günümüzün cinsel hoşgörüsü ero-

tik yaşantıları teşvik ediyor ve AIDS korkusunun gölgesi altında bile yabancılar, dilsel ve ailevi boyunduruklarının yanısıra tabularını da en rahatlıkla gözardı edebilecek insanlar olmaya devam ediyor. 18. yüzyılın kozmopoliti aynı zamanda cinsel özgürlük taraftarı bir zevk düşkünüydü: ve bugün de hâlâ yabancı, Aydınlanma'nın gösterişliliğinden, refah ve lüksünden yoksun da olsa, önce açık ya da gizli olarak kendi ülkesinin ahlağına meydan okuyan sonra da onu konuk eden ülkede skandal boyutlarındaki aşırılıklara yolaçan küstah kişi olmaya devam ediyor. İşte bakın, Fransa'ya yerleşen İspanyol ya da Müslüman kadınların erotik patlamaları: "Fransız modeli"nin bu durumla bir ilgisi olabilir ama Hıristiyan cephenin ve hatta İslami zorbalığın, belki başarıya ulaşma kaygısı karşısında ama daha da önemlisi gövdelerinden ölesiye olsa da keyif almak uğruna ne kadar kolaylıkla silip süpürüldüğüne şaşmamak mümkün mü? Son sınırlarına varana kadar israfa yönelik böyle bir haz ekonomisi, aşırı bastırmadan, fazlasıyla içselleştirilmiş anababa yasağından ya da başka bir nedenden ötürü kurulamadığında ya da aksadığında, dumura uğramış haz, hastalığa dönüşür. Dil ve tutku ifadeleri öylesine engellenmiştir ki, somatik arazlara başvurmanın en parlak örnekleri yabancılarda görülür. Cinsel kurtuluş çok kolay olduğundan, eşin terketmesi, ayrılık, sadakatsizlik gibi nedenlerden ötürü ani bir şekilde engellendiğinde, hastalık daha da vahim bir boyut kazanır. Artık yasakların ya da eski yüceltmelerin durdurması ile karşılaşmayan, dizginlerinden boşanmış dürtü gövdenin hücrelerine saldırır. Eros, Thanatos'un eşiğini aşar. Fransa'ya vardığında bir bakire ve son derece düzgün biri olan bir yabancı öğrenci tanımıştım; kendini hızla 60'lı yılların sonlarının grup sekslerine kaptırıp eşini cüretkârlığı karşısında hayretler içinde bırakmıştı. Ayrıldıklarından birkaç hafta sonra onunla tekrar karşılaştım; bir ciğer rahatsızlığından ötürü bir hayır kurumunda yatıyordu. Bastırma bizi nasıl aptal yerine koyacağını şeytani bir zekâyla keşfeder! Tam da insanın kurnazlıkta onu altettiğini düşündüğü bir sırada, o daha aşağı düzeylerde, orgazmik taşkınlığın ıslak kapılarının barındığı soma ile psyche'nin sınırlarında zalim tuzaklarını kurmaktadır, öyle ki zincirinden boşanmış erotizm kendisine ihlal edecek yeni sınırlar bulmak uğruna organları seçer ve sonuç olarak onlar da işgörmemeye başlar. Kendisini sınırlardan bağımsız olarak hayal eden yabancı, bu yüzden herhangi bir cinsel sınır da tanımamak durumundadır. Genellikle ama her zaman değil. Bir hakaret olsun, bir ihanet olsun herhangi bir narsisistik yara, sarsılmaz zannettiği sınırsız israf ekonomisini rahatsız ederek onu ruhsal ve gövdesel kimliği tehdit eden bir yıkım amacı doğrultusunda çalışacak hale getirebilir.

Ama başlangıçta bu dilsel kurtuluş ne kadar ayrıksı görünür! Anadilin dizginlerinden yoksun kalan yabancı yeni öğrendiği dilde kimsenin öngöremediği cürette kullanımlara başvurabilir, bunlar zihinsel bir cüretin ifadesi olabileceği gibi müstehcenlik de olabilir. Halk önünde asla konuşamayan ve habire yersiz

yorumlarda bulunan şu kişi, öteki dilde kendisinin yılmaz bir hatip olduğunu keşfedebilir. Yeni soyut alanlara giriş, görülmemiş bir kolaylıkla gerçekleşir. Aile yasağının bütün ağırlığının hissedildiği erotik kelimeler artık korku uyandırmaz. Yine de yabancı dil, tıpkı cebir ya da müzik notalaması gibi yapaylığını korur ve ancak bir deha ya da bir sanatçı ondan mükerrer yapaylıkları aşan bir şey yaratabilir. Çünkü kendi farkına varmadığı aksanına ve gramer hatalarına karşın sık sık konuşkan ve "kurtulmuş" olan yabancı, bu ikinci ve ikincil dil aracılığıyla hayaletsi dünyasının deposunu doldurmaya çalışır. İster öğrenilmiş ister irkiltici olsun bütün dilsel kurguları, tıpkı sanrılar gibi, merkezlerini hem gövdeden hem tutkulardan kopmuş bir boşlukta bulurlar; anadile rehin bırakılmış gibidirler. Bu anlamda, yabancı ne söylemekte olduğunu bilmiyordur. Bilinçdışı düşüncelerinde barınmaz, bu yüzden öğrenilebilecek *her şeyi* son derece parlak bir şekilde yeniden üretmekle yetinir, seyrek olarak bir *yeniliğe yönelir.* Dürtüleri konusunda suskun kaldığından dili onu rahatsız etmez: yabancı herhangi bir tiksinti ya da hatta heyecan duymadan bir sürü ayıp şey söyleyebilir, çünkü bilinçdışı sınırın öte yakasındaki sığınaktadır. Analitik terapi ya da daha olağandışı durumlarda, hafıza ve gövdenin yalnızlık içersinde yoğun bir şekilde araştırılması, kimi göçmen bilimcilerin ve sanatçıların başardığı, asli ve edinilmiş olanı esnek ve yeni bir bireşimde biraraya getirecek şekilde lehimleyen o mucizevi içebakışı mümkün kılabilir. Hiçbir şeye ait olmadığından kendisini her şeyle bütün bir gelenekle ilişkili hissedebilir ve bu kültürler ve miraslar çokluğu karşısındaki yüksüzlüğü ona bonkörce yenilik yapma yeteneği kazandırır. De Kooning de farklı bir şey söylemiyordu: "Ne de olsa ben yabancıyım, sanatın bütünü ile ilgilendiğim için farklıyım. Bir geleneğe ait olma duygum daha gelişmiş" (1936).

İronik Bir Seyahat ya da Sebastian Knight'ın Çokbiçimli Hafızası

Seyahat hatırlama arayışını bile besliyorsa, o zaman hatırlama kendi dışına sürgün edilmiş demektir ve hatırlamadan kurtulmuş olan çokyönlü hafıza, yalnızca acılı olmanın çok ötesinde uyumlu bir tınıya sahip ironik bir tad kazanabilir. Yabancıların en hoş, en incelmiş türü, yabancılığın yadırgatıcılığını bir *Komik Dağ* olarak yaşama ayrıcalığına sahip olanlardır – *Komik Dağ,* Nabokov'un karakterlerinden biri olan romancı Sebastian Knight'ın romanlarından birinin adı.

1938'de yazılan *Sebastian Knight'ın Gerçek Yaşamı,* muhtemelen bir kendini yazımdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla kimse –yarı-kardeşi bile– onu, zedelemeden ya da bütün yorumcuların ve okurların haşin yakınmalarının

beklentileri doğrultusunda, yazarın yerine kendini yansıtarak ona ihanet etmeden, bir "biyografi"ye dönüştüremez. Trajik ve komik bir macera romanı ve metafizik bir roman olan bu kitapta Vladimir Nabokov, yazmanının kendisinin çokyönlülüğünü açığa çıkarmada "yeni roman"cılardan daha ileri gider ve bu işin daha çok tadını çıkarır. Büyük İngiliz yazarı Sebastian Knight'ın Rus olan yarı-kardeşi onun biyografisini yeniden kurgulayamıyorsa, bu (belki?) "detektif"le "kahraman"ın aynı sürecin iki yüzü olmasındandır: "Demek ki: ben Sebastian Knight'ım. Onu ışıklandırılmış bir sahnede oynuyor gibi hissediyorum kendimi." der kitabın sonunda biyografiyi yazamayan yarı-kardeş. Çünkü yazı denen çokyönlü hakimiyet bir yapboz bilmecesini parça parça kurup yeniden bozmaktır: Burada sözkonusu olan, şu ya da bu metafizik sanatçıya göre, kimbilir hangi hatadan ötürü erişilmez kılınmış olan bir dünyanın esrarı değil, *asli bir bilmecedir.* "Ve her şeyin anlamı biçimlerinden yansımaya başlayınca, o ana kadar son derece önemli sayılmış bir çok fikir ve olay önemsizleşmediyse de, çünkü artık hiçbir şey önemsiz olamazdı, o güne kadar önemsiz addedilmiş ama şimdi önem kazanmış diğer fikir ve olaylarla aynı boyutlara çekildi." "Nihai bir söz" olamayacağı gibi "nihai bir çözüm" de olamaz: "Öteki kıyıdaki *asphodel* (çirişotu) her zamanki kadar karanlık", çünkü gezinen Knight'ın yazımı, biçimleri yan yana koyar, onları dengeler ve bu ustalık Cervantes'e yaraşacak bir ironik mesafe ile sürdürülür (Knight, *The Doubtful Asphodel*'den önce *The Prismatic Bezel*'in ve tekrarlayalım, *Komik Dağ*'ın yazarıdır.). Teklifsiz bir mutlaklık gibi, mutlak bir kendiliğindenlik gibi.

Burada amacım Nabokov'un estetiğini, onun Rus edebiyatına olan ve 'sonradan" geldiğinin bilincinde olduğu için daha baştan çokyönlü olan borcunu ya da Flaubert'in ve Joyce'un sonsuz biçimsel tasalarını dolayımlayan bir imgelem şeklinde vücut bulan modernliğini incelemek değil. Yalnızca o sindirilmez göreciliği oluşturan ipliklerden birini vurgulamak istiyorum: Kozmopolitlik, iki dil (Rusça ve İngilizce) arasındaki, Sebastian Knight örneğinde, insanın dengesini bozan ve onun yerine bir üslup haline getirilmiş bir yanlış telaffuz geçiren ve ne olduğu seçilemeyen bir şeyin tam da yüreğine oturtulan gidiş gelişler. İnsanın aklına Sebastian Knight'ın ölümü üzerine yaşlı bir eleştirmenin söyledikleri geliyor: "Zavallı Knight! Aslında iki dönemi oldu, birincisinde sıkıcı bir adam kırık dökük bir İngilizce'yle yazıyordu, ikincisinde ise kırık dökük bir adam sıkıcı bir İngilizce'yle." Söylemeye bile gerek yok, kardeşinin yeniden kurgulayabildiği küçük biyografik malzeme bu salvoyu doğrulamıyor ama yine de birçok yabancı bu eleştirmenin sözlerinde kendilerini tanıyabilir.

Bir yabancı: Kardeşinin mi kendisinin mi olduğu anlaşılamayan o parçalı hafızaya göre Sebastian'ın bir yabancı olduğuna kuşku yok; bu hafıza sürekliliği olan, kendi içinde deliksiz bir geçmiş oluşturamaz çünkü sürgün her türlü aidiyet duygusunu parçalamıştır: "Sebastian'ın imgesi, sanki o ailemizin daimi

bir üyesi değil de, ışıklı bir odaya kazara yolu düşmüş ve sonra karanlığa karışmış bir konukmuşcasına, renkli lekeler halinde gözlerimin önüne geliyor." Gözlemciler ailesinin elinden kaçan ve ötekileri ve kendisini, darmadağınık bir "kendi" ile çürük çarık anılarla bırakan bu Knight, geceye aittir.

Bir yabancı: Kendi tuhaflığı ile arasına yine de bir mesafe koyan, ona sanki bir maşa ile tutuyormuşcasına bakan, onu yoksaymadan, onu, –"ironi" teriminin soğukluğun yanısıra bir tür duruma uygunluğu da çağrıştırdığını düşünecek olursak– yumuşak bir ironiyle yumuşatan bir yabancı: "Hiçbir duygusal seyyahın benim dostane olmayan yazımda konaklamasına izin verilmeyecektir," diye yazar romancı, kardeşinin alıntısına göre.

O kökenindeki barınağa hapsedildiğinde endişelenen bir yabancıdır. Cambridge'deki eski hocası onunla Rusça konuşmakta ısrar edince Sebastian Sofya'da doğduğunu söyler, yaşlı adam yılmayıp Bulgarca'ya geçince Sebastian anında yeni bir ağız icad ederek bunun "anadili" olduğunu ve gerçekten de "Bulgarca" olduğunu iddia eder. İngilizce'yle uzun bir süre güçlük çekmiş ve aksanını korumakta ısrarlı olmuş bir yabancıdır ("Kelime başlarındaki r'leri yuvarlanıp kulakları tırmalıyordu, tuhaf hatalar yapıyordu, örneğin 'bir soğuk yakaladım' gibi ya da 'hoş adam' diyecek yerde 'sempatimi uyandırıyor' demek gibi. 'Enteresan' ya da 'laboratuvar' gibi kelimelerde vurguyu yanlış heceye vuruyordu.") ve herşeyden önce yalnız bir varlıktır: "Resme, herhangi bir resme uyamadığının farkındaydı. Ancak bunu tam olarak kavradıktan ve soğuk bir kararlılıkla bu öz-bilinci sanki az bulunur bir yetenek ya da tutkuymuşcasına geliştirmeye başladıktan sonradır ki, Sebastian bu öz-bilincin zengin ve bir hilkat garibesini andırır büyümesinden bir tatmin duymaya başladı ve sarsak asosyalliğine aldırmaz oldu."

O andan itibaren yazar yalnızca kendi sınırsız kültürüne karşı sorumlu olan bir yalnızlığa erişmiştir. Joyce'un sürgündeki gülümsemesini, İrlandalı'nın katı kutsaması olmaksızın, daha olağan ve daha az çorak bir imgelemde çoğaltarak Knight'ın dayattığı yabancılık mizacına böyle ulaşılır. Ne isyankâr ne kışkırtıcı, ne nostaljik ne kasvetli, ne acılı ne uyuşuk, gezgin Knight o "parlak oğlan çocuğu havasını" korumayı becerdi ve daha sonraları bile bu hava "en karanlık öykülerinin fırtınalı karanlığı üzerinde bir gökkuşağı gibi kaldı". Eleştirmenin ona belki de haklı olarak atfettiği "yabancı lehçedeki sıkıcı itiş kakış", biyografi yazarı kardeşin yaşadığı ve itiraf ettiği bir şeydir. Sebastian'ın öteki beni, gecesinin aydınlık yüzü, son bir mazohizm ya da nostalji patlamasıyla yazarın son şaheserini Rusça'ya çevirmeyi bile düşünür. Kardeşin psikolojisi her şeyi romantikleştirme eğiliminde ve azıcık da Freudcu'dur. Değil mi ki, kardeşinin ölmesinden önceki gece, sanki bir öngörü düşüymüşcesine onu büyük, loş bir odada beklediğini, "ve onun gelmesini çerçeveleyen atmosferin son derece tekinsiz olduğunu" görmüştür!?

Peki ya Sebastian? Yolda olmaya ara vermiyor ve yaşamının ikinci yarısına Gogolcü bir tad kazandıran kalp hastalığı onu çocuksu hatalardan ve keşif gezilerinden alıkoymuyor; bunlar, kendi tarzında aynı derecede Gogolvari olan kardeşinin incelemeleri sırasında yapacağı hata ve gaflarda yansımasını bulacak gökkuşakları gibi duruyorlar.

Gotik renkler de taşıyan bu oğlan çocuğu hali, doruğuna kadınlarla ilişkisinde ulaşıyor. Kendisinde bir süre bir liman bulduğunu sandığı yatıştırıcı Clara ile yaşadıktan sonra, Knight gerçek bir geri dönüş yaşayarak Rus bir *femme fatale*e tutuluyor. Kimdir bu kadın? Karışık izler farklı farklı yönlere işaret ediyor. Akdeniz kıyısında gözden yiten hoppa bir kadın var; aşk hikayesini gizleyen ya da bir dosta kalkan olan Fransızlaşmış bir Rus... Anlatıcının kafası karışır, onunla birlikte okurun da. S. K.'nın hayatının sonunda üstesinden gelen ölü annenin dirilişi gerçekten vaki olmuş mudur? Aşık mıydı? Yoksa sadece bir hayal miydi? Rusça yazılmış ve ölümünden sonra yakılmasını istediği mektuplar... bu bir numara mıydı? Kendisi kardeşine son mektubunu niçin Rusça yazmıştı? Nostaljinin trajedisi birdenbire neredeyse komik bir entrikaya dönüşecekmiş gibi oluyor. Ama gülen kim? Kuşkusuz yabancı değil. Belki de yazar.

Kayıp kadın –kayıp ülke, kayıp dil– bulunamaz. Ama bu zalim durum yalnızca trajik olmakla kalmaz, kitabın sonuna doğru yazarın kendisine yönelen bir küstahlığa imkân sağlar. Ölmekte olan kardeşinin adresini unuttuktan sonra, telaş içinde onun başucuna koşan biyografi yazarı yarı-kardeş yanlış cesedin başına götürülür ve S. K.'nın gövdesi yerine bir başkasının ölüm acısına tanık olur. Yani Sebastian tanımlı bir anı bırakmamakla kalmamış, gövdesi bir ailenin araştırmalarının avcundan kaçmıştır. Yine de unutmayalım: Genç Sebastian Fransa'da ölmüş bir İngiliz olan annesinin mezarını ararken, onu, onun son barınağı olduğunu düşündüğü Monte Carlo yakınlarında Roquebrune'da, 'Les Violettes" adlı bir yerin bahçesinde yadediyordu. Birkaç ay sonra, Londra'da annesinin, yine adı Roquebrune olan ama biraz daha batıda olan başka bir yerde öldüğünü öğrendi. Ve yazar kökenle ölüm arasındaki bu ironik ilişkiyi, kendi keşfedilemez ölümünün kehanetini yapıyormuşcasına *Kayıp Mülk*'te yazmıştı...: Anaç bağı köklerinden söken, her türlü topraktan koparıp alarak ona yalnızca yazımın uçucu hafızasında bir sığınak kazandıran kandırma, sonunda bir bumerang gibi, yazarın kendi gövdesi ve imgesini etkisi altına alıyor. Tıpkı o annesinin anısına onurlandırmadığı gibi, S. K.'nın anısı da onurlandırılamaz. Yok hayır, sözkonusu olan küfür değildir, ne oğul ne de okur için. Yalnızca, anne anılara ve kelimelere dağıtıldığında, sevilen kadınlar unutulup, terk edilip, icat edildiğinde, kimliğimizi temin eden hafızanın kendisinin de sürekli bir dönüşüme, bir çokbiçimliliğe dönüştüğünü görmek gerekir. Sentezlerden hoşlananlar için burada, Lolita ile Sebastian Knight arasında kurulabilecek bir bağa işaret edeyim: Her iki kitapta da görülen ve biri hafızaya, diğeri cinselliğe

ilişkin çokbiçimlilik aynı çokbiçimlilik olamaz mı? Camus'nün Yabancı'sının aksine teklifsiz kozmopolit Sebastian Knight annesini genç yaşta yitirdi, cenazesine katılmadı, mezarını belirli bir yerle ilişkilendirmiyor. Ama baba tarafı Rus olduğu halde onun, o İngiliz kadının soyadını aldı. İngilizce'yi seçmekle kendisine yeni bir dil vermiş oldu, çünkü çocukluğunda konuşmadığı İngilizce anadili değildi ama yine de neredeyse hiç tanımadığı annesinin diliydi, can kazandırılması gereken ölü bir annenin ölü dili. Daha sonra Rus çocukluğuna ve ikinci annesine doğru bir geri dönüş yolculuğuna kalkıştı. Ve kendi çoğul kimliklerinin ve çok uzun barındıramadığı anılarının çiçek dürbünü içinde, biriken sürgünlerinden yalnızca kelimelerden oluşan bir iz bırakarak, kayboldu.

Kozmopolit olmaktan mutluluk duyan kişi, yolculuklarının gecesinde parçalanmış bir kökenden kendine barınak açar. Köken, ikircikliliklerden ve bölünmüş değerlerden oluşan anılarının ışıltısını çalar. Kasırga tiz bir kahkahaya dönüşür. Sürgünün gözyaşlarını kurutur ve herhangi bir istikrar kazanmadan birbirini izleyen sürgünler, kimileri için bir talihsizlik, kimileri için dokunulamayacak bir boşluk olan oyunlara dönüşür. Bu tür bir yadırgatıcılık kuşkusuz yalnızca mutlu bir azınlığa ya da sanatçılara özgü bir yaşama sanatıdır. Ya diğerleri? Kendi kendimizi arızi, gelip geçmekte olanlar olarak düşünebildiğimiz, geçmişten yalnızca oyuna sahip çıkabildiğimiz o anları düşünüyorum. Tuhaf bir mutlu olma tarzı, öylesine kavranamaz, öyle uçucu, öyle yüksüz ki; sanki uçabilmek için çok az bir şey yapmamız yetecek...

Başka bir sefer mi büyülenmek? Ya da hiçbir zaman?

Çeviren: İskender Savaşır

M E K Â N V E Ö T E K İ L E R

Sibel Demirtaş, Bülent Diken, İştar B. Gözaydın

Bu yazıda, başlıkta da ifade edildiği gibi, iki anahtar kavram mekân ve öteki. Elbette ötekinin söz konusu edildiği yerde özne kavramı da zorunlu olarak kullanılacak bir kavram. Bu yazı çerçevesindeki kavramlar, "kent"; kentin de "kamusal alanlar"ında somutlaşıyor. Richard Sennett, en basit kent tanımının "yabancıların karşılaşma şansının yüksek olduğu bir yerleşim" olduğunu söylüyor.[1] Bu anlamda kentin kamusal alanları, farklılıkların karşı karşıya geldiği, gelme olasılığının en yüksek kabul edildiği, gelebileceği bir mekân. Başka bir deyişle, kentsel yaşam ve "farklılıkların karşılaşması" arasında dolaysız bir ilişki var. Yani kamusal alanlar öznenin varolduğu, ötekinin kendini varetmeye çalıştığı yer. Böylece, kamusal alanda üretilen yaşam, ötekiyle karşılaşma sanatı. Peki özne ve öteki ne?

ÖZNE	ÖTEKİ
kural koyan	kurallara tabi olan
yazan	okuyan
konuşan	dinleyen
planlayan	planlamaya uyması beklenen
strateji geliştiren	taktik geliştiren
akılcı olan	duygusal olan
sınırları tanımlı olan	oynak, değişebilir, muğlak olan
katı olan	esnek olan

Özne, iktidara sahip, dolayısıyla strateji geliştirebilme gücüne. Öteki ise bunun karşısında taktik geliştiriyor. Öznenin güçsüzlüğü ise, kendini tanımlayabilmek için mutlaka bir öteki'ne gereksinim duyması. Tabii öteki de, kendi ötekisini ya da ötekilerini seçebiliyor ve seçtiği anda/yerde özneleşiyor. Böylece mikro iktidarlar, farklı ve yeni tanımlı ötekiler sürekli olarak yeniden üretiliyor.

* Bu yazı, VI. Kentsel Tasarım ve Uygulamalar Sempozyumu'na verilmiş bildiri metnidir: "Kentsel Tasarım ve Kentsel Mikro Ortam Tasarımı", 16-17 Mayıs 1995 / MSU - Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, İstanbul.

1. Richard Sennett; *The Fail of Public Man*, Faber and Faber, Londra, 1986, s. 39.

Her yerde herkes, kendi yabancı'sını seçer ve onu dışlamanın yollarını arar, Tarih boyunca. Öncelikle uluslar ve budunlar bağlamında kesinleşmiştir ayrışma; sonra da bölgeler, kentler, mahalleler, sokaklar katında mevziler edinmiştir. Özne'deki öteki paranoyası yalnızca korunma ve içe kapanma boyutlarında bir geri-duruş getirmemiştir üstelik: Haçlı ve haçsız mantığı, bir yandan da ileri çıkmıştır ikidebir: Talan, istila, sömürü felsefesi yakın ve uzak komşuları, yabancı ile düşmanı çakıştırmaktan kendini alıkoyamamıştır. [2]

Öteki, "hem içerde hem dışarda olan",[3] tam da bu nedenle biz/onlar ya da özne/öteki ikiliğini bozan, özneyi göreceleştiren, başka bir deyişle sınırların kurgusal olduğuna işaret eden bir kavram. [4]

Sürekli olarak yeniden üretilen ötekiler, kaçınılmaz olarak, farklılıkları beraberinde getirmekte. Kent bu farklılıkların göreceli olarak en fazla üretildiği mekân. Çünkü, toplumsal etkileşimin en fazla yaşandığı yer. Bu yazıda öne çıkardığımız düşünce, kentteki kamusal alanların bugünkü durumuyla "farklılıkların karşılaşması" anlamında yeterli bir zemin oluşturmadıkları ve planlamanın da farklılıkları yaşatmaktan çok "nötrleştirici" bir işlev gösterdiği. Bu teşhisimizi, söz ettiğimiz somut alanlardan yola çıkarak ayrıntılandırmaya çalışacağız; bu arada eleştirilerimizin olumsuz bir tonda gelişmesini önlemek için, alternatif düşünceler de üretmeye çalışacağız.

15. yüzyılın sonunda yenilgilere uğramış ve tehdit altındaki Venedik'te günah keçisi olarak Yahudiler görülüyor ve ilk reform hareketi, Hıristiyanlığın anti tezi olarak "kirli" ve "oryantal" görülen Yahudiler yani ötekiler için ilk gettonun inşa edilmesi oluyor. "Kentin muktedirleri, farklı olanları ayırmakla, artık onlarla temas içinde olmamak ve görmek zorunda kalmamakla, kentlerinin barış ve onuruna yeniden kavuşacağını umuyorlardı." [5]

Venedikli Yahudiler in, oturdukları ve çalıştıkları kentte "yabancı" olarak tanımlandıkları açık. Yani modernite öncesi toplumların, farklılıkları yok saymak ya da nötrleştirmek gibi bir sorunu yok. Oysa modern çağın yönetim biçimi olarak ortaya çıkan ulusal devlet, etnik, dinsel, cinsel, kültürel tüm farklılıkları tasfiye ederek birlikte yaşanılan mekânı ülke ve kentleri onun mikro birimleri olarak tanımlıyor. Yani kentler, modern çağın ulusal devleti için her türlü farklılığın eritildiği, tekte bütünleştirilmeye çalışıldığı birer kazan. Oysa, bugün kentlerin farkları konuşuluyor, kentler yarışıyor.

Planlama da modern çağın mekâna müdahale biçimi olarak ortaya çıkıyor. Ulusal devlet anlayışı çerçevesinde, ülke ölçeğinde bir bütünlük ve düzen arayı-

2. Enis Batur, "Sis ile Yağmur Arası Avrupa(lı)", *Avrupa Nerede Bitiyor?*, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayını, İstanbul, 1993, s. 22.

3. Georg Simmel, "The Stranger", *On Individuality and Social Forms*, Ed. D. N. Levine, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1971, s. 143.

4. Zigmund Bauman, *Thinking Sociologically*, Blackwell, Oxford, 1990, s. 54.

5. Richard Sennett, *Flesh and Stone*, Faber and Faber, Londra, 1994, s. 216.

şı mevcut. Amacın da "kamu yararı" olduğu savı ileri sürülmekte. Modern çağa özgü planlama anlayışı çerçevesinde öteki ile birlikte yaşamanın en genel kabul gören yöntemi, mekânda muğlaklığı ve rastlantısallığı rutinleştirmek, yabancıların karşılaşmasındaki sürprizi "gereksizleştirmek" oldu. Bunun nedeni ötekilerin hem "büyüleyici" bulunması hem de "tehlike" olarak algılanması. Tehlikeyi yok etmek için sosyal ve fiziki mekânda farklılıklar, muğlaklıklar, karmaşa yani öteki izole edildi. Kent, böylece farklılıkların karşılaşabileceği bir mekân olmaktan çıkıp "nötr kent" haline geldi. Nötralize etme, ayırmanın meşrulaştırma aracı olarak kullanıldı.[6] Izgara planlama ya da zonlama, sosyal yaşamın ve kentin farklı alanlarını fonksiyonel olarak birbirinden ayırarak ya da koparak heterojen mekânları homojen ve soyut kentsel araziye dönüştürdü.

Modern çağa özgü planlama anlayışı, konu ve referansı ne olursa olsun "merkezi/herkes için geçerliğe sahip" doğruların varolduğunu kabul eder; diğer bir ifadeyle, dayatmayı. Bauman modern kent planlamasını "ötekine karşı girişilen bir savaş" olarak tanımlamakta.[7] Böylelikle modernite öncesi kentinin muktedirlerinin açık ve kendi içinde "dürüst" tavrı, modern çağda zımni olarak tekrarlanmakta.

Oysa dayatılanların artık sindirilemeyeceği bir noktaya ulaşılması neredeyse kaçınılmaz. Daha fazla sindirilemeyen noktada da ayrışma beliriyor. Ayrışmayla, ötekilerin kendilerini tanımladıkları kimlikler arasında en ağır basanı tercih etmeleri doğal. Bunun muhtemel sonucu da etnik, dinsel ya da kültürel öbekleşmeler ve bu toplulukların kendi içlerine kapanmaları, katılaşmaları ve ötekilere tümüyle yabancılaşmaları.

Modern çağa özgü planlama anlayışı içinde birileri adına karar verildiğini söyledik. Oysa, öteki de kendi dinamikleriyle, giderek taktikleriyle "başka bir durum" yaratabilmekte. Kentsel yerleşim sorunu ve özellikle kente göçün zorladığı bu sorun nedeniyle üretilen, ulusal devletin hukukuna aykırı çözümler bunun en bariz göstergesi. Sürekli olarak ortaya çıkan "hukuki düzenleme"/ "fiili durum" ikilemiyle normlar anlamsızlaşmakta; iktidarın asli gücüne ağır bir darbe indirilmekte.

Peki, en belirginine değindiğimiz bu çözülme işaretlerinin yani farklılaşmanın, odaklaşmak istediğimiz kamusal alanların değerlendirilmesi bağlamında bize sağladığı ipuçları neler?

En büyük hırsı, düzen yaratmak, düzensizliği, kaosu düzenlemek olan modern'in, genelde ötekini kendi merkezinden gördüğünü ve ancak kendine benzediği oranda kabullendiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki, ötekinin ötekiliğini diya-

6. Richard Sennett, *The Conscience of the Eye*, Faber and Faber, Londra, 1991, s. 65.

7. Zigmund Bauman, "The Stranger Revisited-and Revisiting", Konferans Metni 1994, s. 3.

log ya da bir tür dokunma/temas olmaksızın kabul eden bir çoğulculuk, başka bir deyişle ötekini "mutlak öteki" olarak gören bir çoğulculuk da hâlâ baskıcı olabilir. Böyle bir algılamada, erkek-erkek olmayan ikiliğinde olduğu gibi ortaya hiç de masum olmayan bir durum çıkıyor, çünkü ikiliğin elemanları arasında kolaylıkla dışlayıcı ve hiyerarşik bir ilişki kurulabilir. Derrida böyle bir süreci "öznenin ekonomisi" olarak adlandırıyor: Öteki burada artık doğal, farklı bir öteki değil; özne'ye göre "eksiklikleriyle" tanımlanan bir öteki.[8] Böyle bir hiyerarşide ötekinin tek şansı "aynılaşmak" yani asimile olmak. Bunlara karşılık, ötekini, mutlak öteki olarak görmeyen, "hem içerde hem dışarda" ya da hem bizden hem onlardan olarak sınırlara özgü melezleşmiş –hybrid– bir öteki olarak algılayan bir çoğulculuk yapıcı olabilir.

Bhabha, özne ve öteki arasındaki mekânı farklılığın mekânı olarak algılıyor ve melezleşme zonlarının önemini vurguluyor.[9] Melezleşmenin temastan kaynaklanması ve hem özneden hem de ötekinden farklı olması önemli. Böyle bir mekânda, özne ve öteki arasındaki ilişkinin asla bir özne-nesne ilişkisi değil, bir özne-özne ilişkisi olması gerekiyor. Başka bir şekilde soyutlarsak, kamusal alanlar, sosyal olarak düşünüldüğünde "ötekileri" nesne olarak değil, özne olarak kavramlaştırmalı. Peki bu bakış açısıyla, fiziki planlamanın yapabilecekleri ve kaçınması gerekenler neler olabilir?

En başta, ötekilerin ve öznenin arasında "temas" olanakları gerekiyor. Hem herkesin kendisi olarak güvenle varolabileceği, hem de farklarla karşılaşabileceği, buluşabileceği, temas edebileceği mekânlar gerekiyor ki, zaten kamusal alanların işlevi de bu. Kamusal alanların canlı melez zonlar olabilmeleri için farklılıkları nötrleştirmek yerine, teması, kozmopolitliği destekleyen mekânlar olmaları gerekiyor.

Planlama "herkes" için yapılsa bile herkes içindeki/arasındaki farklar gözetilmezse, standartlaştırıcı, ayrılaştırıcı ve fiziki mekânı homojenleştirici stratejiler ortaya çıkıyor. Bu noktada yapılacak şey, tasarım yaklaşımında kullanıcının tek tip olmadığını göze alarak kendisi değişmeden, değişik amaçlara hizmet edebilecek çok amaçlı/çok fonksiyonlu ve "polyvalent" mimari formlar geliştirmek olabilir.[10] Başka bir deyişle kamusal alanlar fiziki olarak da "yoruma açık" olabilmeli. Tasarımda, kullanılış biçimleri hatta "kullanıcı" tipleri baştan dikte edilmemeli.

Kamusal alanlar çok büyük oranda "ticari" mekânlar (alışveriş merkezleri gibi) ve belli tip insanlara açık. Tüketicilerin kamusal yaşamı için önemli olsa-

8. Jacques Derrida, *Dissemination*, Athlone Press, Londra, 1981, s. 41.
9. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, Londra, 1994, s. 186.
10. Herman Herteberger, *Lessons for Students Architecture*, Uitgeverij Publishers, Rotterdam, 1991.

lar bile tüketemeyenlerin de kamusal mekâna ihtiyaç duydukları ortada!

Aslında irdelenmesi gereken kavram belki de "kentsel tasarım"ın kendisi. Sanki önce plancı, mimar ya da "kentsel tasarımcı" kenti kavrıyormuş, kuruyormuş da daha sonra başkaları kullanıyormuş gibi bir yanılsamanın egemenliği söz konusu. Bu aslında Türkçe'ye çevrilmesi pek olanaklı olmayan İngilizce bir kavramla nitelenebilir: *faction.* Burada bir kelime oyunu var: kurgu anlamındaki *fiction* ile veri/vaka/gerçek anlamındaki *fact* karıştırılarak ortaya çıkarılan bir sözcük; anlamı "süreç içinde artık gerçekmişçesine algılanan, gerçeğin yerine geçen kurgu".

Operasyon biçimi olarak planlama/plancı stratejik düşünüyor. Oysa stratejinin belli bir merkezden yola çıkan, hedefe yönelen bir tavır olduğunu söyledik. Stratejinin mümkün olduğu an, öznenin kendisini çevreden izole edebildiği andır. Gündelik yaşamda, ön kabulle muhtemel plan kullanıcılarının; yani ötekilerin de taktik bir operasyon biçimi geliştirdiklerini söyledik. Stratejiler ne olursa olsun gündelik yaşamda kullanıcıların, taktik olarak müdahale ederek değiştirebildikleri/oynayabildikleri/yönlendirebildikleri ve –planda amaçlanan ne olursa olsun– kendi "patikalarını" oluşturabildikleri oranda planları kullanabildiklerinden bahsettik.

Böylesi bir durum özne/modern için her ne kadar "kaotik" ve dolayısıyla müdahale gerektiren bir durum olsa da, aksinin "baskıcı" ve farklılıklara müsamahayla yaklaşmayan bir bakış olduğu, kendine sürekli bir öteki/yabancı yaratacağı hep akılda tutulmalı. Bunun yanı sıra ötekini diyalog ya da bir tür dokunma/temas olmaksızın kabul eden bir çoğulculuğun hâlâ baskıcı olabileceği de unutulmamalı.

Peki ötekine karşı müsamaha ne anlama geliyor? "Müsamahaya, farklılığın kabullenilişinden öte, ancak bir arada yaşama söz konusu olduğunda ihtiyaç duyulmakta ... müsamahaya, monolog eğilimlerine karşı konulmaya çalışılarak bir diyaloga gerek duyulduğunda muhtaç olunmakta; müsamahaya, yalnızca ötekinin öteki olduğu kabullenildiğinde de değil (bu da yetmez!), ötekinin çıkarlarının meşru olarak algılandığı; dahası ötekinin de çıkarlarını gütmeye hakkı olduğuna ve buna saygı gösterilmesi gerektiğinin farkına varıldığında ihtiyaç var."[11]

Son sözümüz yüzyıllar öncesinden; Aristoteles'den: "A city is composed of different kinds of men; similar people cannot bring a city into existence" / "Bir kent birbirinden farklı insanların bir araya gelmesinden oluşur; benzer/aynı tip insanlar bir kenti varedemezler."[12]

11. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londra, 1992, s. xxi.
12. Atıfta bulunan: Richard Sennett, *Flesh and Stone.*

GECEKONDULU KADINLAR VE YEREL SİYASET

Heidi Wedel

Türkiye kentlerinde gecekondular, çözülmesi çok zor veya imkânsız gibi görünen sorunların birçoğunun ya kaynağını oluşturmakta ya da bunlardan etkilenmektedir. Gecekondu dendiğinde akla hemen plansız ve çarpık kentleşme, yetersiz altyapı ve sosyal hizmetler, çevre sorunları, sosyo-ekonomik dengelerin bozulması ve etnik sorunlar geliyor. Bu sorunların acilliği ve önemine rağmen, 1980'den sonra gecekondu sorunsalı üzerine oldukça az sayıda sosyal bilimsel araştırma yapıldığı gözlenmektedir. İzlediğim kadarıyla yerel seçimden önce birçok yerel siyasetçi ve kentsel örgütlenme, gecekondu sorunlarından önemli bir konu olarak söz etmekteydi. Buna karşın bu siyasi çevreler ile gecekondu sakinleri arasındaki iletişim oldukça sınırlıdır ve sakinlerin sorunlara bakış açıları ile çözüm önerileri fazla bilinmemektedir.

Yaptığım araştırmada şu sorulara cevap arıyordum:
- Gecekondu sakinleri yerel sorunlara nasıl bakmaktadır?
- Bu siyasi bilinç ne şekilde ortak eyleme dönüştürülmektedir?
- Tüm bunların kentin sosyal gelişmesine ve demokratikleşmeye nasıl bir katkısı olabilir?

Alan araştırması sırasında ise, iki yeni sorun daha öne çıkmaya başladı:
- Sakinler ve özellikle kadınlar sorunların bilincinde olmalarına rağmen neden bunları ortak bir şekilde çözmeye kalkmamaktadırlar?
- Kamusal alandan dışlanmışlığı nasıl aşmaya çalışmaktadırlar?

Alan Araştırmasının Tasarımı

Bu amaçla 27 Mart 1994 yerel seçimlerinden önce İstanbul'da, iki gecekondu mahallesinde 6 aylık bir alan araştırması yaptım. Konusu "Yerel Alanda Siyasal Katılım ve Sosyal Yardımlaşma" idi ve bu çerçevede gecekondulu kadınların

* Haziran 1996'da İstanbul'da toplanan Habitat II NGO Forumu nda verilen konferans metnidir.

rolünü incelemeye ağırlık verdim. 1994 Eylül ayında dört haftalığına tekrar İstanbul'a gelip seçim sonrası gelişme ve tartışmaları izledim. Bu arada hem "İslamcı" kadınlarla hem de "laik" kadınlar ve örgütlenmeleriyle görüştüm. Bugünkü konferansta ise, size genel izlenimlerimi anlatmak ve vardığım bazı sonuçları tartışmak istiyorum.

"Kentsel Toplumsal Hareketler" Üzerine Kuramlar

Gecekondu mahallelerinde yerel alanda siyasal katılım ve yardımlaşma sık sık "kentsel toplumsal hareketler" kuramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu konuda en ünlü yazarlardan biri olan Manuell Castells'e göre bu hareketler üç amaç taşırlar: toplu tüketim talepleri, mahalli bir kültür ve siyasi öz yönetim (*collective consumption demands, community culture and political self-management*). Kentsel toplumsal hareketler, "kentsel anlamı" değiştirerek toplumun derin ve yapısal değişimini amaçlayıp ona katkıda bulunurlar. Castells "siyasi öz yönetim" ve toplumun yapısal değişimi amaçlarını kentsel toplumsal hareketler için ön koşul olarak gösterdiğinden dolayıdır ki, ancak radikal hareketler bu tanımın içine girerler.

Buna karşın az gelişmiş ülkelerdeki kentsel toplumsal hareketleri araştıran Schuurman ve van Naerssen bu kadar radikal bir tanımlamayı "Üçüncü Dünya" ülkelerindeki kentsel hareketler için uygun bulmamaktadırlar ve o ülkelerdeki hareketlerin genellikle baskıcı bir devlet karşısında değişen stratejilere başvurmak zorunda kaldığını ileri sürmektedirler. [1] .

Öte yandan Castells'in de kullandığı *toplu tüketim* kavramı da oldukça karışıktır ve yoğun bir tartışmaya yol açmıştır. Schuurman ve van Naerssen'e göre topluca sunulan tüketim araçları çoğu kez bireysel ve farklı bir şekilde ve derecede tüketilir. Kanımca da bu eleştiri, özellikle cinsiyete dayalı olan farklar dikkate alındığında önem kazanır. Schuurman şu tespiti vurgulamaktadır: "Devlet, bir toplumsal hareketin içsel heterojenliğini hesaba katarak, mücadelenin içinde geçtiği tüketim tarzının tipine göre hareketi yönlendirebilir. Bir toplumsal hareketle devlet arasındaki mücadele, daha bireyselleşmiş bir tüketim tarzı ile bağlantılı bir konuyla ilgili olduğunda, devletin ayaklanmayı bastırmada daha incelikli taktikler kullanması çok daha kolaylaşır."[2] Yani bir hareketin talep ettiği tüketim aracı ne kadar bireysel bir şekilde tüketilirse devlet de o kadar ko-

1. Frans J. Schuurman ve Ton van Naerssen (der.): *Urban Social Movements in the Third World*, Giriş, Londra/New York, 1989, s. 2.

2. Schuurman: "Urban Social Movements - Between Regressive Utopia and Socialist Panacea", *a.g.e.* içinde, s. 14.

lay bu hareketi bölüp yönetebilir.

Atıfta bulunulan bu eleştirilerden dolayı Schuurman ve van Naerssen hem toplu tüketim kavramından hem de öz yönetimden vazgeçip onun yerine kentsel toplumsal hareketleri, daha mütevazı olan "emansipasyon" kavramına bağlamaktadırlar ve şöyle tanımlamaktadırlar:

"*A social organization with a territorial based identity, which strives for emancipation by way of collective action*",[3] yani kimliği yerele dayanan ve ortak eylemle emansipasyonu amaçlayan sosyal örgütlenme.

Emansipasyonun ise şu öğelerden oluştuğu açıklanmaktadır:

1) Temel ihtiyaçların karşılanması (barınma, giyim, yemek, eğitim, sağlık, vb.),

2) Çevreye karşı saygılı bir tutumun geliştirilmesi,

3) Din, ırk, cinsiyet, sosyal statü ya da yerleşim yerine dayalı olan ayrımın ortadan kaldırılması,

4) Daha yüksek bir derecede siyasal karar alma sürecine katılabilme olanağı.[4]

Böyle bir kavram bana Türkiye kentlerindeki yerel siyasal oluşumları incelemek için oldukça anlamlı geliyordu. Araştırmada kullanılacak soru planını oluşturmak için de bu kuramsal çerçeveden faydalandım. Ön varsayımlarım şunlar idi:

1) Gecekondu mahalleleri sosyo-ekonomik ve siyasal bakımdan marjinal yerleşim alanlarını oluştururlar. Yukarıda sayılan emansipasyon öğelerinin bu mahallelerde eksik ya da yoksun olmasından dolayı mahalleliler, bu değerler için ortak eylemlere başvurma gereksinimi duyabilirler.

2) Eski kent merkezlerindeki yoksul mahallelerle kıyaslandığında gecekondu mahalleleri sakinlerinde ortak eylemin ön koşulu olan bir "ortak kimlik" daha kolay oluşabilir.

3) Gecekondu mahallelerinde barınma güvenliğinin, alt yapı ve sosyal kurumların yokluğu sakinleri bu temelde ortak eylemlere itebilir.

Kadınlara ağırlık vermemin sebepleri ise şunlardı:

1) Kentsel toplumsal hareket araştırmalarında genellikle kadınların rolü vurgulanmakta fakat yeterince incelenmemektedir. Bu bilimsel boşluğu bir örnek olayla biraz aydınlatmaya çalışmak istedim.

2) Klasik aile içi iş bölümüne göre erkek genellikle mahalle dışında yer alan üretim için, kadın ise mahalle içinde yer alan tüketim ve üretim için sorumludur. Bu bakımdan mahalledeki altyapı ve hizmet eksiklikleri kadınların

3. Schuurman/van Naerssen, *a.g.e.*, s. 2/3.
4. Schuurman, *a.g.e.*, s. 21.

yaşam ve çalışma koşullarını erkeklerinkinden çok daha fazla etkilemektedir. Bu koşulların zorluğunun derdini özellikle kadınlar çekmektedir. Hem sorunların bilincinde olmalarından dolayı, hem de daha fazla zamanları olduğu için İstanbul gecekondularında kadınların rolünün önemli olduğunu varsayıyordum.

3) Fakat geleneksel ailelerde dış ilişkiler ve özellikle siyaset için kadın değil erkek sorumludur. Bu nedenle kadınların sorunların bilincinde olmaları ve onların derdini çekmeleri ortak eylemlere başvurmaları için yeterli olmayabilir. Buna karşın kentle bütünleşme sürecinde, dış ilişkilerini genişlettiklerini varsayıyordum. Ayrıca 80'lerdeki ekonomik gelişmelerin sonucu olarak alt tabakaların hem reel gelirleri azaldı hem de tüketim istekleri yükseldi. Bunun sonucu olarak erkeklerin çoğu, birden fazla işte çalışmaya başladılar. Böylece erkeklerin, semte yönelik bireysel başvuru ya da ortak eylemlere harcayacak zamanları hemen hemen kalmadı. Bu durumda siyasi, idari ve sosyal görevlerin gittikçe kadınlara düşebileceğini düşünüyordum.

Örnek Olay Mahallelerin Özellikleri

Araştırma yaptığım 2 mahalle 70'lerin sonuna doğru oluşmaya başladılar ve 1983'te mahalle statüsünü aldılar. Hâlâ eksik olmakla beraber temel altyapıya süreç içinde kavuştular.

Beykoz'daki mahallede bazı kişiler kamu arazisini gasp edip tek tek ailelere satmışlardı. Bu nedenle sakinler arasında örgütlü bir birlik yoktu. Fakat zincirleme göçün bir sonucu olarak mahalle içinde hemşehrilik, mezhep ve etnik bağlara dayalı oldukça homojen 4 bölge oluşmuştu. Üç bölgenin çoğunluğunda Karadenizli Sünni Türkler, dördüncü bölgede ise Alevi Kürtler oturmaktaydı. Dördüncü bölgede 70'lerin sonuna doğru solcuların teşvikiyle bazı ortak faaliyetler olmuş, ancak 12 Eylül'den sonra devam edilememiştir. Altyapı ancak 80'lerin ortasında devlet tarafından yapılmıştır.

Ümraniye'deki mahallede ise işgal edilip el konulan arazi, solcu gruplar tarafından "ihtiyaç duyan ve ilerici düşünen" ailelere dağıtılmıştı. Kendi anlatımlarına göre sakinler, yöresel bakımdan oldukça heterojen olmakla birlikte halen büyük bir çoğunlukla "doğulu", Alevi ve sol eğilimlidirler. Yine sakinlerin %60'ının da Kürt olduğu söylenmektedir.

70'lerin sonunda bir halk komitesinin önderliğinde mahalle sakinleri imece usulüyle ya da devlet makamlarına topluca başvurarak bazı hizmetlere kavuşabilmişler. Ayrıca kadınların da katıldıkları mahalli toplantılar yapılmış. Bu ortak faaliyetler 1978'de kısmen ve 12 Eylül'den sonra da askeri rejimin baskısıyla orta vadeli olarak durdurulmuş.

Mahallelerde Ortak Eylemler ve Kadınların Rolü

Alan araştırmasında, bu iki mahallede altyapı sorunları ve hizmet eksikliklerinin çok olmasına rağmen mahalle sakinlerinin, 1980'den itibaren ancak olağanüstü durumlarda ortak eylemlere başvurduklarını saptadım. Bunlar da genellikle en temel ihtiyaçla, yani barınma güvenliği ile ilgilidir. Örneğin yıkıma ya da yüksek tapu fiyatlarına karşı protesto ve oturma grevleri yapılması gibi. Bu kadar büyük eylemler için genellikle eğitim düzeyi daha yüksek olan ya da yerel siyasette yer alan kişilerden, örneğin muhtar ya da partililerden önderlik beklenmektedir. Buna karşın eylemi ısrarla ve savaşkan bir şekilde yürütenler erkeklerden çok kadınlardır.

Altyapı ve hizmetlerle ilgili olan eylemler ise çoğu kez kadınlar tarafından, informel yöntemlerle yürütülmektedir ve sık sık aniden ve kendiliğinden oluşmaktadır.[5] Kadınlar, örneğin su derdinden dolayı toplu şekilde yerel kurumlara baskı yapmaya kalkışmış ya da yolların yapılması için belediye buldozerinin kepçesi içine oturmuşlardır. Kadınlar eylemden sonra bazen kendi cesaretine şaşırmakta ve başarılıysalar ondan yeni bir öz güven edinebilmektedirler. Aslında bu tür eylemlerden akraba, komşu ve etnik grupların ilişkilerini aşan yeni kadın çevreleri, yardımlaşma ve dayanışma ağları ya da partilerle ilişkiler oluşabilir. Ne var ki eylemlerin genellikle süreklilik kazanamaması bu tür ilişkilerin oluşmasını engellemektedir.

Siyasal katılım bakımından gecekondulu kadınların bugünlerde bir dönüşüm süreci yaşadıklarını düşünüyorum: yerel ve ulusal siyasal sorunları tartışmakta ve bu konuda genellikle çok eleştirel, sık sık da karamsar düşünceler sergilemektedirler. Ayrıca aralarında kadınlara özgü sorunları ve çözümlerini de konuşmaktadırlar. Yalnız bu siyasal bilinç ve ilgi, bugünlerde ancak seyrek durumlarda siyasal eylemlere dönüştürülmektedir. Çünkü orta yaşlı gecekondulu kadınlar siyasal aktiviteye katılmak için gerekli olan birçok önkoşula hâlâ sahip değillerdir.

Gecekondulu Kadınları Siyasetten Dışlayan Etkenler

Gecekondulu kadınları siyasetten dışlayan etkenleri üç kategoride sıralayabilirim: siyasal katılımı engelleyen genel etkenler, kadınları dışlayan sosyo-kültürel etkenler ve gecekondu mahallelerine özgü olan etkenler.

5. Moser, 1989, s. 1801, bu gibi mahalle düzeltme eylemlerinin (*community managing work*) cinsiyetler arası iş bölümü çerçevesinde ve kadınların ev görevlerinin bir uzantısı olarak görülmesi nedeniyle, kadınların statüsünü yükseltmediğini vurgulamaktadır.

Siyasal Katılımı Engelleyen Genel Sebepler

– *Devlet baskısından korkmak:* 12 Eylül'den sonra özellikle solculara yönelik olan siyasal baskıyla (gözaltına alınma, tutuklanma, işkence, vb.) toplumun siyasetten uzaklaştırılması amaçlanmıştır. Bunun gecekondu halkında bıraktığı etki hâlâ sıcaklığını korumaktadır. 70'lerde ortak faaliyetlere önderlik yapanlar, fiziki ve ideolojik olarak halktan koparılmaya çalışılmıştır. Birçok sakin ya da yakınları, mahallelerinde faaliyet gösteren solcularla ilişki içinde bulunduklarından dolayı siyasi baskılara uğramışlardır. Bu baskının çoğu kez komşuların ihbarı üzerine ortaya çıkması semt sakinleri arasında bir güvensizlik duygusu yaratarak semtin birliğini bozmuştur. Sakinler güvendikleri kişilerden oluşan daha küçük gruplara çekilmişlerdir.

– *Ekonomik sebepler:* Yeni iktisat siyasetinin sonuçları da semtin birliğini bozmaya katkıda bulunmuştur: Bir taraftan bireyselleşme yaygınlaşmış, öbür taraftan sakinlerin sosyo-ekonomik durumları ve böylece çıkarları farklılaşmıştır. Örneğin sakinlerin bazıları, tapu ya da bazı hizmetleri satın almaya hazırken, öbür sakinler yüksek fiyatları protesto etmişlerdir. Gelirleri az olanlar parasızlıktan dolayı bazı hizmetleri talep etmekten vazgeçmektedir. Bu çıkar farklılaşmaları, aynı zamanda kentsel toplumsal hareketlerin zayıf halkalarından birini de oluşturmaktadır.

Durumları biraz düzelmiş fakat bütçeleri hâlâ kısıtlı olanlar ise genelde, enflasyonun etkilerini önlemek için bütün varlıklarını gayri menkullere yatırmakta ve bazen imar planını hiç dikkate almadan inşaat yapmaktadırlar. Böylece geçen yıllar içinde Ümraniye'deki mahallenin güzelliği ve ortak kullanılabilen alanların hemen hemen hepsi kaybolmuştur.

– Ekonomik şartlar marjinal kesimlerde yükselen aile giderlerini karşılamayı zorlaştırmıştır. Bu durum hane reislerini birden fazla iş yapmaya ve kadınları da para kazanmaya zorlayabilmektedir. Ayrıca İstanbul'da günlük yaşamı düzenlemek de çok zaman gerektirmektedir. Böylece ortak faaliyetlere harcanabilecek zaman giderek azalmaktadır.

– Ümraniye'deki mahallede 12 Eylül'den sonra *birliğin azaldığı* söylenmekle birlikte, diğer mahallelerle kıyaslandığında, bu mahalledeki birliğin hâlâ daha gelişkin olduğu gözlenmektedir. Beykoz'daki mahallede ise Sünni Türkler ile Alevi Kürtler arasında sosyal ve siyasi ilişkiler hemen hemen hiç yoktur. Her grup öbürüne karşı önyargılı düşünceler ve korkular taşımaktadır.

– *Genel bir ezilmişlik duygusu* nu özellikle Alevi Kürtler'de fark ettim. Ekonomik ve cinsel baskının yanı sıra Aleviler, Sivas ve Gaziosmanpaşa olaylarından sonra ve semtlerde gelişen İslamcı çevrelerden dolayı kendilerini hedef tahtası olarak görmektedirler. Kürt olanlar da bölgelerindeki savaş ve onun batıya yansımasından dolayı kendilerini çok yönlü bir saldırının hedefi gibi hisset-

mektedirler. Bu ağır yükün altından kalkamadıklarından, hangi noktada sorunları çözmeye başlayabilecekleri konusunda kararsızdırlar. Bu duygular benim görüştüğüm birçok kişiyi –özellikle kadınları– pasifliğe, karamsarlığa ve kendi etnik grupları içine çekilmeye itmektedir.

Kadınları Kamusal Yaşamdan Dışlayan Sosyo-Kültürel Etkenler

Kadınları kamusal yaşamdan dışlayan ve önümüzdeki senelerde ortadan kaldırılabilecek ya da kaldırılması gereken etkenleri de şöyle sıralayabilirim:

– Her şeyden önce kadınlara *eğitim* edinme hakkı tanınmamıştır. Çoğu en fazla ilkokul mezunu, bazılarının okuma yazması bile yoktur.[6] Böylece yazılı medyadan bilgi edinmekte ve yazılı işlemleri yerine getirmekte zorluk çekmektedirler. Bilgi edinmek için yoğun bir şekilde televizyondan faydalanmaktadırlar.

– Eğitim düzeyinin düşüklüğünden dolayı *iş bulma imkânları* da oldukça sınırlıdır. Bu nedenle ekonomik bakımdan kocalarından asgari bir bağımsızlığı bile kazanamamaktadırlar. Ayrıca dış ilişkiler edinme fırsatından da yoksun bırakılmakta, evden çıkamamakta, yeni insanlarla ve yeni durumlarla karşılaşamamakta, dar bir akraba ve komşu çevresinin dışında düşünce alışverişinde bulunamamakta, yabancı insanlarla konuşmayı öğrenememektedirler. En önemlisi de, ortak çıkar bazında örgütlü bir şekilde haklarını savunma tecrübesini edinememektedirler.

– Eğitim ve tecrübe düzeyinin düşüklüğünden dolayı kadınlar *kendilerine çok az güvenmektedirler.* Bilincinde oldukları sorunları neden çözmeye kalkmadıkları sorulduğunda genellikle yeterli bilgi sahibi olmadıklarını, iyi konuşamadıklarını, başvurulması gereken makam ve işlemleri bilmediklerini söylemektedirler. Bundan dolayı hep daha eğitimli kişilerin önderliğini beklemektedirler.

– Kadınların dış ilişkilerini kısıtlayan bir başka unsur ise *toplumsal baskı ve denetim*'dir. Kocaları veya diğer akrabalardan bazıları, kadın ve kızlara mahallenin, bazen de evin dışına çıkmayı hâlâ yasaklamaktadır. Bazı kadınlar bakkala bile gidememekte, kendi deyimleriyle "dört duvar arasında çıldırmaktadırlar". Böylece hem yeni ilişki ve tecrübeden yoksun kalmakta, hem de yaşadıkları dar mekânların dışında kendi yollarını bulmayı ve çözümler üretmeyi öğrenememektedirler. Bazı kadınlar ilk defa 1-2 sene önce belediye ve parti bürolarının

6. DPT Gecekondu Araştırmasına göre (s. 49) 1991 yılında İstanbul'da kadınların %43,1'i ilkokul mezunu değildir (erkeklerde %23,1); %27,3'ü okur yazar değildir (erkeklerde %10,5). %48,3'ü sadece ilkokul mezunudur. Yüksek yaş gruplarında eğitim sorunu daha da büyüktür.

da bulunduğu ilçe merkezine gittiklerini anlatmaktadırlar. Bazen de kadınların artık büyümüş ve daha yüksek bir eğitim edinmiş çocukları kendilerini gezmeye teşvik etmektedirler. Geç de olsa kadınların mekânsal hareketliliğinin artması, kentle bütünleşme sürecinin bir sonucu (aynı zamanda bu sürece hız katan bir etken) olabilir.

Mahallede Kadınların Kamusal Alanının Olmaması

Mahalleye özgü olan önemli bir etken ise kadınlar için kamusal bir alanın olmamasıdır. Bu bakımdan dar akraba ve komşu çevresinin dışına çıkma hakkı kazanan kadınların bile kitlesel toplanma olanakları yoktur. Bu engelin kadınların siyasal katılımını ne kadar kısıtladığı, özellikle seçim zamanında belli olmaktadır.

İlçe ve mahalle bazında partilerin ve adayların kendilerini anlatmak için kullandıkları en önemli araç toplantılardır. İlçe merkezlerinde yapılan toplantılara ise gecekondulardan sadece mekânsal hareketliliği büyük olan kadınlar katılabilmektedir. Mahalle toplantıları ise genellikle kahvelerde yapılmaktadır ki, buralar erkeklere mahsus olan ve kadınların gidemedikleri alanlardır. Böyle bir toplantıya bazı cesaretli kadınlar katıldıklarında erkekler bu davranışı bir "baskın" ve "ayıp" olarak görmekte, bazen de bu kadınlar hakkında dedikodu yapmakta ya da onları şiddet ile tehdit etmektedirler. Böylece kadınlar çoğunlukla bu bilgi edinme ve kendi taleplerini anlatma fırsatından mahrum kalmaktadırlar. Yasaya göre seçme hakkına sahip olmalarına rağmen kadınlar bu hakkı erkeklerle eşit düzeyde ve bilgili bir şekilde kullanamamaktadırlar.

Kadınların siyasete katılma hakkını kısıtlayan bu nedenlerden dolayı adaylar ve özellikle partilerin yeni oluşturulan kadın komisyonları ev toplantıları düzenlemektedirler. Ancak gecekondu evlerinin çok dar olmasından dolayı bu toplantılarla sadece çok küçük sayıda kadınlara ulaşılabilmekte, bu durumda da kadınların sosyal çevreleri genişleyememektedir. Ayrıca bu toplantılar ev sahibi olan kadın için büyük bir para ve iş yükü de oluşturmaktadır. Gecekondu mahallelerinde muhtar seçimine ayrı bir önem verilmektedir ve zaman zaman aynı sosyal ya da siyasal gruplar içinde birbirine rakip adaylar ortaya çıkabilmektedir. Bu durumda da önceden aynı siyaseti temsil eden ya da aynı hemşehri grubuna ait olan muhtar adaylarının sayısının azaltılmasına çalışılmaktadır. Bu ön seçimi de erkekler kendi aralarında halletmektedirler. Kahvelerde bunu tartışmakta, bazen toplantılarda kura çekmekte ya da oylama yapmaktadırlar. Bu ön seçime katılmak isteyen kadınlar ise genellikle sürecin dışında tutulmaktadır. Eğer eşler arasında siyaset konuşuluyorsa –ki bu da ancak daha modern ailelerde olur– sonuçları bazen tesadüfen kocalarından öğrenmektedirler.

Gecekondulu Kadınların Yeni Yerel Çözüm Arayışları

Bütün bu olumsuzlukların yanı sıra, kendilerinin yerel siyasetten dışlanmasını artık kabul etmek istemeyen kadınların sayısı da giderek artmaktadır. Kadınlar eleştirilerini ve taleplerini dile getirmekte ve yeni katılma yolları aramaktadır. Bu duruma ilişkin verileri şöyle sıralayabilirim:

Kadın Toplantıları

Kamusal bir alanın olmaması nedeniyle kadınlar yerel ve genel siyaseti ancak gayri resmi bir şekilde, çoğunlukla ev ziyaretlerinde aralarında tartışmaktadırlar. Bu konuda etnik ve mezhepsel bir fark ortaya çıkmaktadır. Alevi Kürt kadınları kendilerini Sünni Türk kadınlarıyla kıyasladıklarında, kendi ekonomik durumlarının daha iyi, eğitim düzeylerinin daha yüksek ve erkeklerle olan ilişkilerinin ise daha yoğun olduğunu vurgulamaktadırlar. Gerçekten de biraz daha bilgili oldukları izlenimi bırakmaktadırlar. Ancak bunlar arasındaki bireyselleşmenin daha fazla olduğu, çünkü dini toplantılar gibi devamlı ya da örgütlü birlikteliklerinin hemen hemen hiç bulunmadığı da gözlemlenebilmektedir.

Öte yandan İslami hareketlerin yaygınlaşmasıyla gecekondu mahallelerinde de Sünni kadınlar arasında ortak Kur'an okuma ve başka dini toplantılar giderek süreklilik kazanmıştır. Bu toplantılardan kadınlar aile, kadın, mahalle ve başka siyasi konuları tartışmak için de faydalanmaktadırlar. Nitekim Beykoz'daki mahallede İslami kadınlar bu dini toplantılarda aralarından bir bayan muhtar adayı tespit ettiler ve mahalleye yönelik olan kadın taleplerini tartıştılar. Bu bakımdan İslamcı hareketlenmenin kadınları hiç olmazsa geçici olarak siyasete katabildiği söylenebilir.

Bayan Adayların Çoğalması

Kadınların yerel siyasete ilgi ve katılımlarının gelişmesinin belirgin bir göstergesi bayan muhtar adayları bulma çabalarıdır. Muhtarın bir bayan olmasıyla kadınların yerel siyasetin bu alt aşamasına daha rahat başvurabilmeleri beklenmektedir. Özellikle bazı tutucu kadınlar için muhtarların genellikle erkek olması, bu makamlara başvurmada büyük bir engel oluşturmaktadır. Ayrıca bir kadının erkeklere göre mahallenin sorunlarını daha iyi bilebileceği, daha titiz, çalışkan, sosyal ve güvenilir olacağı, sadece kendi durumunu düzeltmeyi amaçlamayacağı, daha çok mahallenin ve özellikle de kadınların sorunlarıyla ilgileneceği dile getirilmektedir. Bu sebeplerden dolayı seçimler için birçok mahallede bayan muhtar adayları tespit edilmiştir. Ne var ki, bazen bu konudaki çaba-

lar sonuç vermemiştir. Çünkü kadınlar, çevrelerinde ya da aralarında gerekli bilgiye sahip tecrübeli ve cesaretli bir kadın bulamamışlardır. Ancak bundan sonraki seçimler için şimdiden bir kadını hazırlamayı düşündüklerini de söylemektedirler.

Geçen seçimlerde adaylığını koyan bayanlar birçok önyargı ve ayrımla karşılaşmışlardır. Muhtar aday toplantılarına çağrılmamış ya da kahvelerde tek başına bir erkek kitlesi karşısında bulunmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca erkekler, değişik yöntemlerle bayan muhtar adaylarını aynı siyaseti ya da hemşehri grubunu temsil eden bir erkek adayın lehine adaylıktan çekilmeye ikna etmeye ya da zorlamaya çalışmışlardır. Fakat kadınların artık daha kararlı davrandıkları gözlenmektedir.

İlçe bazında da kadınlar daha fazla siyasete katılmaya başlamışlardır. Nitekim partilerin kadın komisyonlarına üye olup toplantılara katılmaktadırlar. Sosyal demokrat partilerin kota uygulamalarıyla kadınlar yönetim kurullarında ve belediye meclis listelerinde yer almaya başlamışlardır. Seçimleri kazansalardı, bazı kadınların aktif bir şekilde siyasete katılarak, belki de siyasete yeni içerikler ve yöntemler katabileceklerini düşünmekteyim. Ayrıca değişik makamlarda kadınların varlığının artmasıyla diğer kadınların çok daha rahat bu makamlara başvurabilme yollarının açılacağı kanısındayım.

Kadınlara Özgü Yeni Talepler

Yine son zamanlarda gecekondulu kadınların, kadınlara özgü talepleri ortaya koymaya başladıkları gözlenmektedir. Bu talepler özellikle kadınları kamusal yaşamdan ve siyasetten dışlayan engelleri ortadan kaldırmaya yöneliktir. En önemli talep, kadınlar için kamusal bir alanın yaratılmasıdır. Örneğin kadınların evin dışında dinlenip, başka kadınlarla görüşüp, toplantı, kültürel etkinlikler ya da seminerler yapabilecekleri bir kadın kahvesi ya da kadın merkezi kurulması gibi. Sosyal demokrat partiler de bu tür kadın merkezleri vaat etmekteler. Öte yandan İslami kadınlar arasında da, camide kendilerine özel bir yer verilmesi taleplerinde bulunulması oldukça ilginçtir.

Bir başka talep de mahalle içinde kadınlar için iş imkânlarının yaratılmasına, örneğin kadın atölyeleri gibi yerlerin açılmasına yöneliktir. Zira mahalle dışında çalışan kadınların aldıkları ücretler o kadar düşüktür ki yol parasına ve zamanına değmemektedir. Mahalle içinde yaratılacak bir iş olanağı çocuk bakımı ve ev işleriyle daha iyi bağdaşacaktır. Kadınların üretim faaliyetleri görünür hale gelecektir. Ayrıca bu atölyeler oldukça sömürücü koşullarda yapılan el işlerine daha adil ve sosyal bir alternatif de olabilecektir.

Talep edilen eğitim imkânları ve kreşler gibi, kadın atölyeleri de dolaylı bir şekilde kadınların siyasete katılma imkânlarının artmasını sağlayabilecektir.

Çünkü bu kurumlar kadınlara siyasete katılımı teşvik edebilecek para, zaman, bilgi, tecrübe, daha büyük bağımsızlık ve özgüven kazandırabilecektir. [7]

Sonuç

Kadınlar, gecekondu mahallelerinin sorunlarından daha fazla etkilendikleri, erkeklerde olmayan yerel ve sosyal bilgilere sahip oldukları halde, mahalle planlaması ve uygulaması içine alınmamaktadırlar.

Geçmişte, Cumhuriyet'in batıcı ideolojisinin ürünü reformlarla yukarıdan aşağıya verilen ve "yasallaştırılan" hakların (örneğin seçme hakkı ya da zorunlu ilköğrenim gibi) bulunması, kadınların yerel/mahalle siyasetine katılabilmesi için tek başına yeterli olmamaktadır.[8] Zira, ayrıca kadınların bu haklardan faydalanabilme koşullarının da gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Oysa gecekondulu kadınların çoğu bu koşullardan yoksun bırakılmıştır. Fakat yeni yeni de olsa kadınlar, şimdiye kadar kendilerini dışlayan etkenleri ortadan kaldırabilmeye ve kendilerini güçlendirmeye yönelik taleplerini ortaya koymaktadırlar.

Ayrıca kadınların talepleri kentsel toplumsal hareketleri tanımlamak için yukarıda atıfta bulunulan "emansipasyon" kavramına da uygundur: Görüştüğüm mahallelilerden birçoğu temel ihtiyaçlarının karşılanmasını ve siyasal karar alma sürecine katılabilme olanaklarının genişletilmesini talep etmektedirler. Aynı zamanda dinsel, ulusal, cinsel ve ekonomik baskılara da karşı çıkmaktadırlar.

Ancak, tüm bu verilere rağmen yine de gecekondularda kentsel toplumsal hareketlerden söz edilemez. Çünkü bu tanım geniş bir tabanı gerektirmektedir. Buna karşın ben bu araştırma sırasında, kent ve mahalle sorunlarıyla ilgilenen sadece sınırlı sayıda mahalle sakini bulabildim. Yine yerel siyasete aktif katılım, toplu eylem sayısı ve özellikle örgütlenme oranının çok düşük olduğunu tespit ettim. Öte yandan gecekondulu kadınların başka mahallelerdeki kadınlarla, okumuş kadınlarla, kadın örgütlemeleriyle, başka sivil örgütler veya partilerle ilişki ağları oluşturmaları da ancak seyrek örneklerde gözlenebilmektedir. Oysa böyle bir ilişki ağının oluşturulması sadece toplumsal hareket kavramının zorunlu bir öğesi değil, aynı zamanda kadınların taleplerinin gerçekleş-

7. Moser'e göre bunlar stratejik ihtiyaca dönüştürülebilecek pratik ihtiyaçlardır ve öylece feminist bir taleptir.

8. Bkz. Heidi Wedel: "Politisch inszenierte Privatheit gegen 'Staatsfeminismus' - Frauen in islamistischen Bewegungen der Republik Türkei"; Kerchner, B.-Wilde, G. (derl.): *Staat und Privatheit - Aktuelle und historische Studien zu einem schwierigen Verhaltnis, Opladen* içinde,(1996'da yayınlanacak).

mesinin gerekli bir koşuludur. Kanımca, bu tür ilişki ağlarının kurulması, gecekondulu kadınların özel bilgileri ile, sayılan bu grupların siyasi tecrübelerinin birbirlerini tamamlayıcı bir şekilde bir araya getirilmesini sağlayacak. Bu ise hem kentin gelişimine hem de kadınların güçlenmesine çok önemli katkılarda bulunacaktır.

—

METİS KADIN ARAŞTIRMALARI

PINAR İLKKARACAN, LEYLA GÜLÇÜR & CANAN ARIN

SICAK YUVA MASALI

Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz

"Önce Arada sırada dövüyordu, pek önemsemiyordum. Aslında önemliymiş. O zamanlar önemseseydim bu hale gelemezdi belki. Ama yapabileceğim bir şey yoktu, içinde yaşadığım topluma göre normaldi bunlar, ben de öyle zannediyordum."

"Devletin karakolunda hiçbir destek görmedim, hatta orda horlandık, bize kızdılar. 'Bir baba böyle bir şey yapar mı?' gibi sözlerle beni caydırmaya çalıştılar. Benim zorumla aileme haber verildi, ailem geldi, tabii onlar da ilk başta inanmadılar."

Metis Kadın Araştırmaları Dizisi'nde yayınlanan *Sıcak Yuva Masalı*, kadının insan haklarıyla ilgili bilgi kaynakları oluşturmayı ve bunları Türkiye'nin her bölgesindeki kadınlara ulaştırmayı hedefleyen bağımsız/feminist bir araştırma-eylem projesi olan Kadının İnsan Hakları Projesi ile birlikte hazırlandı.

Müslüman Yasalar Altında Yaşayan Kadınlar adlı uluslararası örgütle işbirliği içinde, uluslararası Kadın ve Hukuk Araştırma Projesi kapsamında çalışan Kadının İnsan Hakları Projesi, bu kitapta kadınlara karşı aile içi şiddeti ve aile içi cinsel tacizi konu alıyor.

Sıcak Yuva Masalı'nda, aile içi şiddetin boyutlarını sergilemek için Ankara'da ve Almanya'da yaşayan Türkiyeli kadınlar arasında yapılmış iki araştırmanın yanı sıra, bu konudaki uluslararası stratejiler, çocuklara yönelik cinsel tacizin irdelenmesini ve önleme yöntemlerini içeren makaleler, şiddete ya da tacize maruz bırakılmış kadınların tanıklıkları ve aile içi yaşama ilişkin hukuk maddeleri yer alıyor.

Kitabın sonunda şiddetle karşılaşan kadınların başvurabileceği adresler de bulunuyor.

"Onlar ermiş muradına" deyince bitmeyen *Sıcak Yuva Masalı*'nın nasıl sürdüğünü anlatan kitap, kadını aileyle özdeşleştiren, ailenin korunmasını öne çıkartırken aile içi şiddet ve baskıyı görmezden gelen geleneksel ve kurumsal yaklaşımların, kadınları ve çocukları nasıl korunmasız bıraktığını sergilerken, kişisel ve kurumsal öneriler de getiriyor.

METİS YAYINLARI
İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

KAYGININ YERALTINA ÇEKİLMİŞ NESNESİ

Özgür Taburoğlu

Giriş
Kaygının Disiplinsiz Bir Tanımı

Akıl yürütmelerde, disiplinsiz veya disiplinlerarası bir duruş, aslında tembel işi bir çaba. Tutup da, tel tel dokunmuş bir bütünlüğün içinden ahkâmı ortaya sermek yerine, her disiplinin içerisinden bir parça alıp, yan yana koyup eklenti yerlerini de gözden saklayarak kurulan yeni anlam evreni çok döllü bir başka bütünlük iddiasıyla çıkar ortaya.

Kaygı (*anxiety*) kavramının hangi disiplinlerarası trafikte tanımını bulacağı ise çok karışık. Çok fazla yananlam üreten bir kavram: Fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve felsefece tartışılan anlam kesitleri var. Öyle ki, varoluşçu okul, kaygı duymayı ve kaygının öze ilişkin bilgisini varlıkbilimsel bir veri sayar. Bunun dışında kaygının, yalnızca kafatasının içinde olup biten veya bitmeyen bir gerçekdışılık olmamasından, tüm bedene ve kaygı duyanın etine sinebiliyor oluşundan, fizyolojik anlamları da var. Yani kaygı, buhar halindeki tinin şekilsizliğinden daha fazla bir şeymiş gibi durur; en azından kaygı anlarında gövdede normalin çok üzerine çıkan adrenalin miktarı, bu hayaletin ayak seslerinin duyulabildiğini gösterir. Gövdenin seyri değişir, yerinden çıkarılır. Kararlılığını (*stability*) yitirmiş gövde, yer değiştirmeye zorlanır ve durumunu (*state*) kaybeder.

Kaygının nicel karşılığı ve kökeninde olduğu varsayılan *biyos* açığa çıkarılmaya çalışılır. Aklın ve ortaya koyduklarının gövdeden ayrı olamayacağı iddiası vardır burada. Bu yüzden de akıl yerine beyin sözcüğü kullanılmaya başlanır. Gövdeden ayrı bir yerlerde aranamayacak bu akıl tasarımında, kaygının dibindeki dirim, hayvanlardaki kaygı duyma şekliyle karşılaştırılır. İnsanda kaygının nesnesi tanımlanırken, bir gri kazın topluluğundan kopması hallerinde ortaya çıkan depresyon ve sonuçta bu içe çöküşün getirdiği ölüm hikâye edilir. Yani sonuçta, aklın yerini biyolojik göndermelerden kurulu beyin alınca, aklın kendisi için koyutladığı yasaların da sonu gelmiş olur.

Fizyolojik bakış açısı, aklın gizemini hiçe sayar ve sibernetik, yapay zekâ gibi bilişsel alanlardaki ilerlemelerle, aklın sonuçta nedensel tepkiler üreten ve cevaplayabileceği sorulara takılıp kalan, antropolojik sınırlamalarla ve maddelerden oluşmuş bir evrende sıkışıp kalmış bir fizik-organ olduğunun açığa çıkacağını söyler. Bu indirgemeci bakışta, akıl bedenin dirimiyle ısıtılmış sulara çekilir. Yüzyılların muhataralı ayrımına, akıl ile gövdenin ortak bir ölçekte uzlaştırılması kavgasına "dijital bir ses" eklenir ve aklın bunca gösterişinin yalnızca biyolojik sırlarının tam olarak ele geçirilememiş oluşundan kaynaklandığı söylenir. Akıl uyaranlarına (*stimuli*), nöronlarından iletilen tepkiler (*response*) veren organik bir bütüne indirgenir böylece.

Düalist kavramlaştırmada ise akıl, gövdeden farklı bir yerlerde, tinsel bir buğu gibi ve kendi fantezilerine kapanan, gövdesine yalnız ilkel bir dokuyla bağlanmış olarak çizilir. Sonuçta da zihinsel kaygı ile bedensel yerinden çıkma ilişkisi gözden kaybolur. *Psyche* ile *soma* ayrı yörüngelerde seyrederler; dolayısıyla *psychosoma* diye bir ara adlandırma da anlamsız olur.

Sigmund Freud'da kaygının ilk dönem tanımlanışı çok çarpıcı: Buna göre kaygıyı oluşturan neden, cinsel gerilimin yol açtığı kimyasal birikim ile orgazmın gerçekleşmeyişi ve biriken cinsel kökenli maddelerin tıkanıklığa yol açarak toksik bir etki yaratmasıydı. Sonradan çeki düzen verilen teori, en son şu biçimini alır: "Ben sanki aşı olurmuş gibi kendisini bir kaygı içerisine sokar; böylece zayıflatılmış bir hastalık durumu yoluyla güçlü bir hastalıktan kaçınır. Tehlikeli durumu kendi kendisine canlandırır, bunun yaşanmasıyla ortaya çıkacak acıyı bir yorum, bir işaret biçimine sokarak sınırlandırır." Evrim geçiren teori, biyokimyasal bir çerçevelemeden, sembolik ve sezgisel bir iddiaya doğru yol almış gibi görünüyor.

Gelişme
Kaygının Temsili Kime Düşer?

İngiliz yazar Horace Walpole, gotik mimarinin kullanıldığı bir ev yaptırır. Ev aşırı bezemelerle ve çok yüksek tavanlı geniş odalarıyla, gotik kullanışsızlığı yansıtır. Walpole, yazdıklarında da evi gibi mekânları seçer hep. Yazdıklarındaki insanlar, ne yapsalar o koca salonları yeterince aydınlatamazlar. Aydınlatılmış kısımların dışında korku ve kaygı durmadan büyür. Salonları baştan sona katetmek epey bir cesareti gerektirir. Kentin dışında kurulmuş bu kaba saba yerler, gotik romanın boy verdiği mekânlar olmuştur.

1760 ile 1820 arasında, romantizm öncesi bir döneme yayılır gotik roman yılları. Aydınlanmanın tasarımlanabilir ve ele geçirilebilir dünya imgesinin ters yüz edilişidir. Aydınlanmanın keskin bakışıyla apaçıklaşan mekânların nemin-

den, köhnemiş, geçmişi sayıklayan gotik roman türer ve metropollerden taşraya sığınmış olan ve kalın duvarlı şatolarda nefes nefese kalmış batılın, son bir kez temsile dökülüşüdür, tüm gotik romandaki telaş. Batıl ve karanlık olan gözlerden saklanmadan önce korkusunu yayar ve rahatsız eder. Gotik romanlarda aydınlatılmış olan, kocaman karanlık bir dörtgenin içerisindeki bir mumun aydınlattığı küçük çaplı bir dairedir. Romanlarda işkenceye uğrayacak olan saf ve genç kız durmadan bu aydınlığa sığınır. Ama etraf karanlığın, gizli kalmışın ve dile gelmezin krallığıdır. Karanlıkta gözün göremediği bir kaos türer ve gürültüyle romanda gezinenin üzerine dökülür.

Gotik romanda, gerçek sayılanın, aydınlanmanın dışında kalarak yapılan bir yapıbozumu ve üyelerine ayırımı vardır. Yapılan tutarlı bir biraraya getirme de değildir; amacından habersiz, kendisiyle çelişen, yarım yamalak, sığ, üstünkörü, merkezsiz, kesikli ve kararsız bir üst üste yığmadır. Aydınlanmanın örgütlediği düzene ve uyuma vurgu yapan neo-klasizmin karşıtı bir düzenlemedir.

Jurgen Habermas, çok sık yapamadığı doğru tespitlerinden birisini yaparak, gotik romanda, "büyüsünü yitirmiş", "düşmansızlaştırılmış", hijyen bir dünyada kaygının seremonik bir uğurlanışını bulur. Kamu ortamından kovulan akılsallık dışı kaygı ve korku, gotik romanın kapsülü içerisinde yola koyulur. Mekanik ve nedensel yeryüzü algılayışından, büyülü ve gizemli olan temizlenir.

Diğer yandan gotik roman, yine de aydınlanmaya karşı o kadar da gözü kara bir karşı duruş olamamıştır. Kimi romanlarda, akla sığmayan ve doğaüstü gibi görünenin en sonunda, rastlantısal olaylar, yanılsamalar, magnezyum tozuyla bilerek yapılmış aldatmacalar, projeksiyon makinesiyle (*Laterna Magica*) ya da diğer maddeler yoluyla ortaya çıkarılmış hayaletler oldukları itiraf edilir. Türk romanında da gizemli olana duyulan korkuyu rehabilite etmek için epey bir külliyat üretilmiştir. Todorov'un *L'etrange* dediği veya açıklanmış doğaüstü (*explained supernatural*) denilen bu yazın türünde, doğaüstü olan hep yeryüzünün akla sığan dilinde yeniden yazılır. Ahmet Mithat'ın *Çengi*'si, Hüseyin Rahmi'nin *Gulyabani*'si, Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'su ve Nazlı Eray'ın *Arzu Sapağında İnecek Var*'ı bu türün örnekleridir.

Gotik roman ve ardından romantikler, kanı donmuş bir imgelemin içerisine, eti geren, yerinde tutmayan, hep başka olana doğru yola koyulmayı öğütleyen *adrenalin*'i damardan vermişlerdir. Arındırılmış ve aydınlatılmış bir mekânın içerisine karanlığı, gizemi, büyüyü, belirsizi yeniden sokmaya uğraşmışlardır. Nesneyle bakanın arasındaki gökyüzü parçasına, maddesel olmayanın kocaman bir enjektörle boşaltılmasıdır bu. Bakışın doğrusallığını değiştirmek ve karşıda durandan şüphe etmeyi üretmek istemişlerdir. Nesne bilincinin yeniden bir sorgulanışıdır. Sorgulayışın mekânları ise, gotik roman için tepelerdeki

soğuk şatolar ve romantikler için de batılı olmayan yerler olmuştur. Batı'nın kalkınan metropolleri, görünenden emin olma rahatlığını örgütleyen neoklasizme terk edilmiştir. Taşra ve banliyöye sığınmış olan kaygının nesnesi geri çağrılmış ve Kont Drakula'nın gıcırdayarak açılan tabutundan çıkıp, üstünü silkeleyerek, etrafına şöyle bir göz atıp yola koyulması gibi, kentsel olanın içerisine bırakılmıştır.

Korku, Yoksa Bir Gereksinim mi?

Edgar A. Poe, sistemli olarak okuyanının sinirlerini bozar. Korku filmleri için hâlâ esin değeri bitmemiş öyküler yazmıştır. Bilimsel bakış ve teknolojik imgelem, her ne kadar aklın ilgilerini şekilsizlik ve belirsizlikten biraz arındırmışsa da, ürpertinin ve korkunun gizlenmiş nesnesini ortadan kaldıramamıştır. Her modern bireyi çevreleyenin, yalnızca maddelerin sonsuz olasılıkla yan yana gelişi ya da büyüsellikten arıtılmış mekânlar olduğu ispatlanmış olsa da, bahsedilen birey maddeyle arasındaki iletişimin yoğunlukla mitoslarca kurulduğunu fark eder. Maddeyle yan yana oluşu, tamamen çözünmez ve içermiş olduğu yargılarca sağlanır. Poe da bu iletişimin malzemesine hâkim olmasının rahatlığıyla, kişinin belirsiz tarihinde teskin edilmiş ejderi uyandırır.

Peki sonrasında, bu yerinden çıkarılmış ejder, gündelik yaşamın içerisine mi salınır, yoksa iki karton kapak arasındaki yerine geri mi döner? Şu güncellikte kurumsal dokuların bir ejderi kaldıramayacağı açıktır. Bunun yanında belleğin, akılsal olanın yanında olduğu da bir başka açıklıktır. Akılsal olanla yan yana duramayan figürler, sağlıklı bir bellekte barınamazlar, dehşet verici bile olsalar.

Korkunun nesnesi gündelik yaşamdan çekilince, korkunun sentetik üretimi başlar. Aydınlanmanın duyulara açık dünyasına, gotik olanın belirsizliği, ürpertisi, tantanası ve şaşaasının seçenek olması gibi, korkunun ortalardan çekilmiş nesnesi hortlatılır. Gündelik dokunun içerisinde kendiliğinden beliren ürpertinin yerini, sistemli, jakoben ve komplocu bir korkunun yeniden üretimi alır. Üstelik Avrupa'da, orta sınıfın okuma alışkanlığının, gotik roman örnekleriyle oturduğu düşünülünce, epey bir açlığa karşılık verdiği anlaşılır.

Korkunun taşınıp gelen ve gizlenerek rahatsızlık veren nesnesi, ele gelir ve tanıma açık değildir. Antropolojik korkma biçimlerinden bahsedilemeyeceği gibi, korkmanın güncel şekilleri de günbegün ortaya çıkar; örneğin korku yazını ve filmleri, çağdaş korkma biçimleri yaratırlar. Ortaçağ'ın kurgusal karanlığından çıkıp gelen Frankenstein ve Dracula, akılsal kurumların taşıyıcısı Dr. Jekyll'ın dehşet veren kesimi Mr. Hyde, yabanıl olanın kentlerde yok edilmeden önce son bir kez dehşetini salmasının simgesi King Kong, gündelik me-

kânlara salınmış doğaötesi ve maddesel olmayan, masumiyetin içerisine yollanmış *android*'ler ve *cyborg*'lar olabilir bu biçimler. Tüm bu biçimler uzlaşmalı bir korkma rejimi kurarlar. Bu korku rejiminin içerisinde davranan ise, Giddens'ın "plastik cinsellik" ile ifade ettiği gibi, varoluşuyla ilgili bir çabaya girmez; yani cinselliğin modern biçiminin, gündelik hazzın, geçmiş ve gelecekten koparılmış bir teskinini sağlaması gibi, yapay korkunun da varolma çerçevesine yayılmayıp, sadece şimdiki zamanda deneyimleniyor olması benzerliği kurar.

İktidar kurmanın yaygın biçimi, olan biteni dile getirme iddiası ve temsil edici modeller kurmak ise, sessizliğin ve olası sayılanın tehlike kabul edileceği açıktır. Topluluklardaki korkma ve kaygı biçimleri, sezgisel, popüler veya pejoratif yollarla da olsa dile getirilmiyorsa, batını ve gizlenmiş olanın ani boşalmasının tehdit edici olacağı (Kimin için?) düşünülebilir. Korku kalıplarındaki taşma, korkunun nesnesi akıldışı sayılsa da, akılsal bir gövdeye ilişip, yeryüzünde gezinmeye başlayabilir. Bu yüzden korkunun nesnesinin, magazinel ve komplocu da olsa temsil ediliyor olması, çok gerekli (Kimin için?) bir ideolojik işlevi yerine getirir. Korkunun, teknolojinin olanaklarıyla yeniden üretimi, bir çeşit amortisör işi görür. Korku haznelerindeki kargaşaları dinmiş toplulukların yeryüzüne yumuşak bir inişi sağlanmış olur. Tüm korku filmlerinin sonunda, istenmeden de olsa, şu mesaj içerilmiştir. "Tehlike geçti. Normal varolma koşullarınıza geri dönebilirsiniz. Gerçekdışının temsilinin sizi epey arındırdığını biliyoruz." Korkunun nesnesi böylece ötede tutulmuş olur; gündelik yaşam için yalnızca bir fantezi bölgesi gibi durur artık.

Tanımlanabilir Bir Mekânda Yine de Kaygı Duyulur

Kişinin mekânı maddesel bir hal almış, modernizm ve bilim sayesinde şekilsiz ve virtüel olanın yarattığı gerçekdışı kaygıya çözüm üretilmiş, aydınlanma ve bilimsel bilgi herkesin eline kocaman büyüteçler vererek, gözle görülenin ötesinde, maddenin ardında işleyen yapı birimleri açığa çıkarılmıştır. Şekilsiz olanın götürdüğü kaos yerine, döngüsel olarak iş gören ve yapı taşları yerinden kaydırılamayacak bir fizik-dünya tasarımı ortaya çıkmıştır.

Modern mekân, gotik bir dekor değildir. İşlevseldir. Her yer eşit biçimde aydınlatılmıştır. Köşelere ve tavan aralarına yaban ruhlar sinemezler. Aynı zamanda türdeş bir mekândır; her mekân birimine eşit sıklıkta girilir ve çıkılır. Bu yerler fobi (*phobia*) türemeyecek kadar geometrik, karartı ve sanal görüntüleri barındırmayacak kadar da apaçıktır. Modern mekânın türevi bir insan bilincinde ise, kimi korkuların şiddeti azaltılmıştır. Halbuki bu korkuların, ilk günah gibi doğuştan insanda yer etmiş oldukları düşünülürdü; karanlık korku-

su, fırtına korkusu gibi.

Karanlık olasılıkların alanıdır. Duyusal olanın kesintiye uğradığı, korkuyla eşleşen bir ortamdır. Yapılabilecek olan İngilizler'in dediği gibi "*Whistling in the dark*"tır.* Ama fazla sürmez ve karanlığın nesnelerin üzerine korku verici bir şekilde kapanışı modern bir müdahale ile çözümlenir ve sokak lambalarının dizildiği sokaklardan, cezalandırıcı kötü ruhlar uzaklaştırılır.

Metropoller, bol aydınlatılmış yerleri ile sinir uçlarına yüklüce baskı yapan yerlerdir. Bu yüzden sempatik sinir ağı,** sürekli ayakta kalarak, gövde içindeki dengeyi korumak zorunda bırakılır. Modernizm, sempatik sinir ağındaki refleksleri hızlı olan bireylerce ayakta tutulur bu yüzden. Modernizmin karanlığa tahammülsüzlüğü sayesinde parasempatik sinir ağına *** fazla iş düşmez.

Kaygının nesnesi her ne kadar yeryüzeyinden süpürülmüş olsa da, gerçekdışı, gizemli ve büyülü kaygı nesnesi yeraltına çekilir ve o andan itibaren de gizliden bir yıldırma başlar. Kaygılarına fantastik de olsa bir açıklama getirebilen modern öncesi kişinin yerine geçen ve bir kaygı şebekesince etrafı sarılmış modern kişi, kaygı repertuarını her gün biraz daha genişleterek, kaygısının nesnesinden edilmiş olmasını olmadık şekillerde ortaya koyar.

Kaygının nesnesi hem modern öncesinde, hem de modern zamanlarda mitoslardır. Herhangi bir söylemin yapısını kuran ve anlam kalıpları veya tortuları olan mitoslar, her iki dönemde de üreyen kaygı biçimlerine farklı şekillerde ağırlığını koyar.

Modern öncesi, tüm korku ve kaygılarına, tümdengelimle teşhis koyabiliyor ve aslen yaşadığının ne olduğunu, kendi paranoyasına hata payı tanımadan çıkarabiliyordu. Yani kaygının nesnesi tarihseldi ve indekslenmişti. Bazı belirtiler, ancak kaygıya yön veren bazı mitosların sonucu olabilirdi. Karanlık onlar için, ışığın bulunmayışından çok daha fazla anlama geliyordu ya da fırtınanın, atmosferdeki herhangi bir oyundan daha fazla bir karşılığı vardı. Onları çevreleyen, maddesel olanla büyülü olanın yarı yarıya harmanlanışıydı.

Modern kaygı biçimleri ise nesnesinden koparılmıştır. Bilimin mikroskobik keskinliği modern kişileri çevreleyene belli bir açıklık getirmiştir. Artık onlar karanlıktan çıkarak üzerlerine atlayacak şeytani güçleri ya da tavan arasının tahta zemininden sızacak olan saydam bir hayaleti tasarlayamazlar. Modern bireyler, "Ama öyleyse bu sürekli ürperti ne? Etrafım ruhsallıktan bu kadar arın-

* Karanlıkta ıslık çalmak.

** Sempatik sinir ağı, otonom sinir ağının bir parçasıdır ve kaygı ve korku anlarında gövdedeki biyolojik hızı artırır; kalp atış hızı artar, damarlar genişler, kaslara giden kan miktarı artar. Böbreküstü bezleri ile de ilgilidir ve benzer görevleri vardır.

*** Parasempatik sinir ağı yine otonom sinir ağının parçasıdır. Gövdedeki telaşı dindirir ve sempatik kesimin bütünleyenidir, gövdede dinlenme zamanlarında ortaya çıkan dinginliği sağlar, damarlardaki salgı miktarı azaltılır, nabız normal düzeyine çekilir.

dırılmışken, etimi geren bu ürperti nereden de girmiştir içime?" diye kendilerine ve psikoterapistlerine sorarlar.

Modern etlere kasteden, üzeri örtülmüş mitoslardır. Modernizm, kişisel deneyimle veya tümevarımla kurulacak bilgi biçimlerine ulaşmayı kimseye öğretememiştir; paket halindeki mitoslar düşünme biçimlerine hükmeder, tabii kaygılara da. Bu mitoslar ancak alegorik olarak temsil edilebilirler. Varsayılabilir veya sembollerle dile getirilebilirler. Bu durum ise psikanalizi bir çeşit düşünme egzersizi veya şarlatanlığa dönüştürür. Kim bir insanın gündelik kaygısının, çocukken yuttuğu doksandokuzluk tespihin taneleri olmadığını ispatlayabilir ki?

Kaygı ve Özgürlük İlişkilendirilebilir mi?

Yevgeni Zamyatin'in anti-ütopyası *Biz*de (*Miy*) D-503, şuna yakın bir şeyler söyler: "Özgür değilsen endişelenmezsin de." Her ütopyada olduğu gibi, D-503'ün kentinde de tam bir simetri ve uyum vardır. Her şey karbon kağıdıyla çoğaltılmış gibidir ve kimsenin mahremiyeti kalmamıştır artık. Bütün binalar saydamdır. Mahremiyet benzemezliklerin bir sonucu ise, ütopyamızın kentinde kimsenin kimseden saklısının olmayışı, herkesin aynı döngüde üretilen benzerler olmalarındandır.

D-503, şehrin tek ardını göstermeyen mekânı olan bir müzeye gittiğinde, kalıtsal, ama unutturulmuş antropolojik özüyle karşılaşır. Sonradan onu müzeye götürmüş olan E-303'ün sunduğu yeşil likörü de içer. Halbuki *Velinimet*'leri tüm bunları onlar için yasaklamıştır.

D-503'ün karşılaştığı öz, tam da Kierkegaard'ın, Sartre'ın bahsettiği sorumluluk yükleyen, sahipsiz, yapayalnız bırakan o meşhur özdür. Bu öz bundan sonra varoluşun bilinci olur. Ejder rengi yeşil likörü içtikten sonra ise, bu öz D-503'ün içine çökelir. Sonrasında D-503 kaygıyla tanışır. Halbuki o, onu çekip çeviren *tek devlet*'ine çok bağlı ve kentin yaşam akışını düzenleyen *Integral*'in de tasarımcısıdır. D-503 işlediği günahlarla, üstü örtülmüş sahihliğe ve Kierkegaard'ın ilk günaha iliştirildiğini iddia ettiği, ilk zamana ait (*pristine*) aşkın gerçeğine varır, ilk başta en azından sezgisel olarak. Kaygısı hiç de hesapta olmadan ortaya çıkan özgürlüğünün başının dönmesidir. Artık güvenliğini ve gövdesindeki biyokimyasal kararlılığı yitirmiştir. Damarlarına, gövde içindeki uyumu korumak için yollanan hormonların dengesi bozulmuştur. Yakınmalar başlar, "Son günlerde nabzım gittikçe daha hızlı, daha gergin ve daha sık (...) şimdi her şey sakin ve boş, sanki herkesin çekip gittiği bir binada yalnız ve hastayım ve düşüncelerimin keskin metalik tıkırtılarını dinleyerek yatıyormuşum gibi."

İlkel bir özgürlük evresinde olan ve doğrultusunu yitirmiş D-503'ün sinir uçlarına çok farklı türden algılar ulaşır. Sanki etrafından gelen her seslenişe cevap vermek zorundaymış gibi duyar kendisini. Yönünü bulması istenir kendisinden ve pusulasının da bireyliği olduğu söylenerek dünyasına bırakılır. Ona ulaşan duyu malzemesi ile gövdenin fiziksel olarak cevaplayabileceği talep arasındaki eşitsizlik, gövdesinde bir kaosa yol açar ve onca malzemeyi kendi belirlediği başlıklar altında toplayamaz. Sonuçta da vücutta işlenmemiş olarak kalan, nöronlardaki trafikte takılmış algı fazlasına kaygı eşlik eder.

Varoluşçuların kafasındaki endişe dolu birey, dünyası için modelini yitirmiş bir insan türüdür. Derinliklerinde sembollerle kodlanmış ve gündelik dilin içerisinde ortaya çıkamayan, kalıtımla gelen ve *telos* u özgürlük olan varoluşun bilgisi, kaygı duyanın içine çekildiği dil ile yeniden dile getirilebilir. Bahsedilen kaygı ise kurumsal ve tortulaşmış olandan her sapışta deneyimlenir.

Gövdedeki sinir ağı çok çözümü olan bir labirent gibidir ve belli algılar bu nöronlarda tanınır hale getirilirler. Yeryüzünde birbirine girmiş duyu malzemesinin içerisine bırakılmış gövdenin dış dokusu bu malzemeyi beyin için arıtır ve kataloglar. Algılar bazı ortak başlıklar altında toplanmış ve nesnelerin karmaşası akıl içi ve mantıksal problem çözme yöntemleri için arıtılmıştır artık.

Gövdedeki nörolojik kodlama biçimleri ve uyaranlara verilen cevaplar da genetik ve kurumsal olabilirler; belirli iğrentiler, hor görme ve acıma biçimleri gibi... Varoluşsal basamakları aşabilmek için, nörolojik alışkanlıklar da altüst edilmeli, gündelik yaşamın ürettiği otomatik tepkiler gözden geçirilmelidir. Dolayısıyla varoluşçular için kaygı, nöronların yeniden hizaya sokulmasının belirtisidir.

Kaygının Fizyolojideki Gölgeleri

Fransız fizyolojist Claude Bernard, "Yaşam aynen içimizdeki ortamı özgür bırakır," diyor. Bu özgürlüğü sağlayan ise, gövdenin gündelik seyrini ağırlıkla belirleyen otonom sinir ağıdır. *Autonomous* eğer "kendi yasalarını koyan" anlamına geliyorsa, gövde de otonom sinir ağı aracılığıyla kendi iç alışkanlıklarını ve tanışıklıklarını tanımlar; kaygı anında böbreküstü bezini uyarıp kalp atış hızını, damarlardaki basıncı veya kandaki adrenalin miktarını artıran, depresyon ve içe çökme hallerinde metabolizmayı yavaşlatan, ürperti anında saç kasları yoluyla tüylerin dikleşmesini sağlayan bu ağdır. Bu ağ olmazsa gövde kendisini gündelik telaş içerisine yerleştiremez; örneğin yaban bir ortamda üzerine saldıran gergedana tepki vermez ve oracıkta yok olur. Ama tüm yaban tınıların yok edildiği, doğal engellerin önüne geçildiği kentlerde, insandaki otonom sinir ağının sempatik kısmı ve böbreküstü bezinin modülleri kesilip atılırsa, koştur-

macaları içerisinde hiç yıpranmadan ve sakin bir uyumlulukla geliş gidişlerini sürdürürler. Ütopyalar da bazen böyle insanlardan kurulu, uzak ve telaşsız ülkeler olmuştur hep. Yoksa o az rastlanır uyum hangi hayal gücüne sığabilir.

D-503, kaygıyla tanıştığı anda, körelmeye başlayan sempatik sinir ağının ilk kez işe yaradığını fark eder. Nabzı ve kaslara giden kan miktarı artar, damarları genişler. Halbuki o güne kadar gövdesi günlük renk ve ışık oyunlarına göre dengeyle yolunu bulabiliyordu ve D-503 "Akıl mı, gövde mi?" sorusunun yarattığı karmaşayı yaşamıyordu.

Otonom sinir ağı, sanki bir çeşit düalizmi ortaya çıkarır. Akıl ve/veya beyinle ilgili yönelimler, gövdenin döngüsel olarak tekrarlanan bağlılıklarını bir yana bırakıp, kendi boyutuna kapanırlar. Bir toplam veya *psyche* ile *soma*'nın birlikteliği olarak tanımlanan bireyde, böylece iki farklı zaman modeli ortaya çıkar; gövdenin döngüsel zamanı ve aklın doğrusal zamanı. Bu zaman ayrımlarının eşzamanlı hale getirilmesini sağlayan aracı ise kaygıdır (Nasıl?).

Kaygı gövdenin alışkanlıklarını ve uyumunu bozar. Gövde bazı algılar için yeni yönelimler edinir. Kaygının nesnesi ve gölgesi gövde için görünür kılınır artık. Örneğin agorafobisi olan birisi kavranamaz bir uzaya ve genişliğe açıldığında, gövde kaygıya eşlik eden durumunu alır; kalp, damar, kas ve duyularda değişimler ortaya çıkar. Bu yüzden gövdedeki uzun süreli kaygı hallerinde yapısal bozukluklar ortaya çıkar. Gövde dışarıdaki tarihsel akışa çekilmiş olur; bilinç akışı ile damarlardaki salgıların akışı ve nörolojik iletişim eşzamanlı olmuştur bundan sonra. Gövde içindeki nehrin yatağı değiştirilmiştir. Sonuçta gövde kültürelleşmiştir.

Gövdedeki otonom tepki, kaygının nesnesi gözden yitse de devam eder. Savaş çoktan bitmiş olsa bile eski asker herhangi bir korku ve kaygı halinde siper aramaya başladığını fark eder. Gövde kraldan çok kralcı gibi davranıp, üzerinde tepki üreten kültürel konumlanma değişse bile otonom biçimlerini ve nörofizyolojik bağlılıklarını yitirmez. Otonom tepkinin ilk nedeni artık kaybolmuştur, ama gövde bu ilk nedeni sezgisel olarak çağrıştıran her algıya benzer bir tepki verir. Bu ise psikanalizin çıkışsızlığının ve çaresizliğinin açıklamasıdır. Çünkü başlangıcından bir süre sonra kaygı duymanın hangi kaygı nesnesinin metaforu veya şekilli anlatımı olduğu bulunamaz. Kaygı iklimi içerisindeki hasta (Kime göre?) belli belirsiz şikâyet eder ama ona uygulanacak tek tedavi yolu psikodinamik çareler olabilir; elektroşokla teskinin ve geçici *amnesia*'nın yaratılması veya oturup sembolik ve sezgisel çıkarsamalar yerine ilaç tedavisi uygulanması gibi...

Gövdenin otonom tepkisi bazen sahibini ele verecek nitelikte olur ve komplocu amaçlar için kullanılır. Yalan makinesi bir kaygıölçerdir ve soyutluğu görselliğe aktarmakta deha sahibi modernizmin, gövdeyi kendi iktidarının sözcüsü yapma çabasının tam bir göstergesidir.

Sonuç
Psikosomanın Metaforu Olarak Kaygı

Kaygı duymanın seyrinde, simgelere dökülmüş, ilk nedenini yitirmiş bir şeyler varken, psikosoma kaygının sanki şekilli bir anlatımıdır. Gövde terler, kasılır, seğirir, kıvranır, kızarır.

Kaygı, psikosomanın varlığı ile maddesini bulur. Sanki kaygı duymanın yeryüzünde bir karşılığı ve somutluğu olduğu kanıtlanır artık. Kafatasının üzerinde bir hale gibi çökelip yükselen bir gerçekdışılık yerine, alegorik bir temsil ortaya çıkmıştır. Bundan sonra, kaygı psikosomanın metaforu ise, psikosoma da kaygının alegorisidir.

Psikosoma, kaygı duymadaki karmaşayı düzene sokup, parçalara ayırıp, tonlamasını yapan bir dildir. Tüm başka dillerde olduğu gibi de nesnesinden bağımsızdır. Varoluş kaygısının çevrelediği bir ruh hali ile bağırsaklardaki bozukluk arasında nasıl bir nedensel bağlantı kurulabilir ki? Psikiyatristlerine gidip de kaygılarını soyutlamak yerine, fizyolojik rahatsızlıklarından bahseden insanların kullandığı da bu dildir. Çerçevelenebilen ve karşıdaki ile ortak kullanılan dile vurgu yapan bir iletişimdir bu. Sindirim sistemindeki psikosomatik bozukluktan bahseden kişi çok açık olduğunu bilir.

Gövdedeki her bir sistem, doku, organ ve kas yığını birer söz gibidir artık. Fizyolojik söz kaygının sıfır noktasıdır. Bu noktadan sonra da simgeler ve olasılıklar uzayında fizyolojik dile getirmenin ortaya koyduğu olup bitenin ya ilgisiz bir anlatımı, ya da ta kendisidir artık. Sonuçta beyinde veya iç salgı sisteminde bazı kısımlar çıkarılınca kaygı yok edilebiliyorsa, kaygı duyma fizyolojinin terimlerine indirgenir ve bu dilin kendisine dönüşür. Ama düalist bir tanımla davranırsak, aklın evrenine gövdeden yola çıkarak varamayız demektir. Bu durumda da şarlatanlığı seçer ve psikanalitik söz oyunlarına girişiriz.

Psikosomanın ilk nedeni kaygı ve ilişkili ruh halleridir. Ama bir süre sonra psikosoma kaygı için bir çeşit bellek olup çıkar, kişinin üzerinden bir türlü atamadığı bir tinsel ağırlık, korkutucu bir yapışkanlık oluverir. Bir türlü bellekten kazınmaz. Kalbinden tüm bedenine yayılan çarpıntıyı duyup da kaygısını unutması mümkün olmaz. Elini nereye atsa ürkütücü bir kalp atışıdır duyduğu. Kimse içerisinde yapış yapış, şekilsiz organların olduğunu hayal edemez ve doğrusu kendisine de yakıştıramaz. Çarpıntısını duyan ise, gövdesinin bilincini elde eder ve kendisine biçtiği o tinsel payenin gülünçleştiğini fark eder. Artık bir çeşit ölüm bilinci de edinilmiştir, çünkü ölümlü olanın gövde olduğu alışkanlıkla, değişik giysiler altında sürekli hatırlatılır ona. Gövdenin farkına varılması, ölümün hatırlanışı gibi bir yan etki gösterir.

Gövdeye kurulmuş bir sürü çalar saat, günlük kaygı için sahibini uyandırır. Bağırsakları zorlayan olağan dışı dışkı, midenin altüst oluşu, kaslardaki gev-

şeyip çözülme, zonklayan şakaklar, kulaklardaki uğultu, göz kapaklarındaki seğirme. Kulaklar gövdeyi dinlemeye koyulduktan sonra, kaygının güncel nedeni ve nesnesi psikosoma olup çıkar (Nereden nereye!).

Psikosoma gövdenin kararlılığının bozulması ve şimdiki zamanda duruşunun ertelenip, geçmiş veya gelecekle ilgili bir tasarıya yöneltilmesidir. Gövdenin tüm dokularına ve salgılarına sinmiş akıl artık onu istediği yere sürükleyebilir. Psikosoma yolu ile gövdenin bağımsız ve otonom işleyişi işgal edilir. Aklın hormonlar ve nöronlarla kurduğu iletişimle gövdedeki akış ele geçirilir ve yönü değiştirilir. Bu ise gövdede anahtarı gizlenmiş iradeyi kavramak demektir. Sonuçta da umulmadık bir intihar senaryosu ortaya çıkar. Gövde kendi kurallarını koyarak ölemez artık.

Ocak 1996, Ankara

KAYNAKÇA

Maggie Kilgour, *The Rise of Gothic Novel*, Routledge, 1995.
Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, 1980.
Richard S. Allam, *Anxiety: Psychological Perspectives on Panic and Agoraphobia*, Academic Press, 1985.
Glenn Elliott Carl Eisdorfer, *Stress and Human Health*, Sprineer Publishing Company, 1982.
Cynthia MacDonald, *Mind-Body Identity Theories*, Routledge, 1989.
Richard Werner ve Tadeusz Szubka (Editörler), *The Mind-Body Problem*, Blackwell, 1994.
Brian Massumi (Editör), *The Politics of Everyday Fear*, University of Minnesota Press, 1993.
Hoimar von Ditfurt (tartışmayı düzenleyen), *Korku ve Kaygı*, Metis Yayınları, 1991.
Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, 1994.
Anthony Smith, *İnsan Beyni ve Yaşamı*, İnkılap Kitabevi, 1986.
Fethi Açıkel, "Mikro Mekân Paradigmasına Giriş", *Toplum ve Bilim*, Bahar 1995.
Yevgeni Zamyatin, *Biz*, Ayrıntı Yayınları, 1988.
Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, Ayrıntı Yayınları, 1994.

HEIDEGGER VE PSİKİYATRİ

Erol Göka

Psikiyatride Varoluşçuluk

Martin Heidegger'in düşüncelerinin psikiyatriye etkileri üzerinde durulacak olan bu makalede, Heidegger'in adının genel olarak varoluşçuluk ve özel olarak psikiyatride varoluşçuluk akımlarının en başında sayılması nedeniyle, öncelikle varoluşçuluğa, psikiyatri ve psikolojideki varoluşçu etkilenmelere kısaca değinmek gerekmektedir. Bu sayede Heidegger'in varoluşçuluk ve psikiyatri üzerindeki etki alanı hakkında kabaca bir fikir edinebilmenin yanı sıra, Heidegger'in temel fikirleriyle bu akımlar arasındaki farklılığı görebilme fırsatı doğmuş olacaktır.

Tarihsel Panorama

"Temeline inersek, varoluşçu olmayan felsefe yoktur... Varoluşçuluk, uzun bir atalar galerisine sırt vermektedir. Bununla birlikte, varoluşçuluk adı, daha çok modern düşüncenin belli bir akımına bağlanmaktadır. Genel olarak söylendiğinde bu düşünce, insan felsefesinin, fikirler ve şeyler felsefesinin aşırılığına karşı gösterdiği tepki olarak nitelenebilir" (Mounier, 1986: 44-45). Mounier' in bu saptamaları, varoluşçuluk denen akımın oldukça iyi bir özeti olarak kabul edilebilir ve gerek içerik gerek düşünce tarihi açısından alabildiğine muğlak olan varoluşçuluk kavramının değerlendirilmesinde bize yol gösterici olabilir.

1841 kışında Schelling, Berlin Üniversitesi'nde aralarında Kierkegaard, Burckhardt, Engels, Bakunin gibi ünlülerin de olduğu bir dinleyici topluluğuna, Hegel düşüncesiyle ilgili, daha doğrusu Hegel'in soyut hakikatla gerçekliği özdeşleştiren, tarihin tamamını kesin bir bütünlük içersine sokan ve 19. yüzyılın ortalarında Avrupa'da baskın ve yaygın olan rasyonalist fikirlerine karşı çıkan bir dizi konferans verdi. İşte bu tarihsel olayı, kimileri varoluşçuluğun başlangıcı olarak kabul etmektedir. Varoluşçuluk, tarihsel olarak bu olaya götürülürken, varoluşçu felsefenin başlatıcısı olarak da Schelling'in dinleyicilerinden

Danimarkalı düşünür Sören Kierkegaard'ı anmak, gelenek olmuştur. Kierkegaard, 1844'te yayımladığı *Felsefi Fragmanlar*'ından başlayarak eserlerinde, kendisinden bir nesil önce yaşamış ve bütüncül bir felsefe dizgesi kurmuş olan Hegel'e karşı "yaşanmış olanın bir düşünce dizgesine indirgenemezliğini ve özgüllüğünü" savunmuştur. Ona göre, acı, gereksinim, tutku, insanların düştükleri sıkıntılar Hegel'in ve tüm diğer rasyonalist-dizgeci filozofların sandıkları gibi ne aşılabilen ne de bilgiyle değiştirilebilen katı gerçeklerdir. Sartre'ın deyimiyle "Kierkegaardça varoluş, içsel yaşamımızın ortaya çıkışıdır: Yenilenen ve sürekli olarak yeniden doğan direnişler, durmadan yeniden doğan direnişler, durmadan yenilenen çabalar, geçici başarısızlıklar ve erken zaferler, içsel yaşamın ürünü olan bütün bu olgular, düşünsel bilgiye doğrudan doğruya karşı çıkmaktadırlar" (Sartre, 1988: 23). Aynı yıl, Schopenhauer'in düşünce tarihinde fikirlerin yanı sıra isteğe de temel bir vurgu yapan çalışması *İstek ve Fikir Olarak Dünya* iki baskı yapmış; Hegel'in izleyicilerinden Karl Marx'ın *Alman İdeolojisi* ve *El Yazmaları* yayımlanmıştır. Genç Marx, soyut düşünceye ideolojik niteliğinden dolayı saldırmakta, tarihe ve topluma dinamik bir yorum getirmekte ve modern sanayi toplumunda insanın şeyleşmesine ve insandışılaşmasına (*dehumanization*) karşı çıkarak varoluşçuluğa katkıda bulunmaktadır.

Genç yaşta yaşamını yitiren Kierkegaard'ın düşünceleri, çok uzun bir süre hiç bilinmeden kaldı; Schelling'in düşünceleri horlanarak bir kenara atıldı; Marx'ta ve Feuerbach'ta bulunan varoluşçu nitelikler dogmatik materyalist yorumcularca görmezden gelindi. 1880'lerden itibaren varoluşçuluğa yeniden ivme kazandıran düşünürler, yaşam felsefesi diye anılan düşünceleriyle Wilhelm Dilthey ve Henry Bergson; düşünceleriyle Batı toplumunun manevi ve psikolojik temellerini tümüyle topa tutan, iradeye ve birey olmaya birincil derecede önem veren Friedrich Nietzche idi.

Ancak iki dünya savaşı arasındaki dönem, varoluşçuluğun gerçek parıltılı yıllarıydı. Kierkegaard ve genç Marx yeniden keşfedildi; Nietzche'nin şiddetli meydan okuyuşunun yankıları belirmeye başladı; hakikati eylem içersinde üretilmiş bir durum olarak gören Whitehead'inki gibi süreç felsefeleri ve William James'inki gibi Amerikan pragmatizmi gündeme geldi; daha da önemlisi Heidegger'i ve Jaspers'ı etkileyerek günümüze kadar uzanan Edmund Husserl'in fenomenolojisindeki güçlü dalga ortaya çıktı. Yine iki savaş arasındaki yıllar, sonradan varoluşçuluk diye adlandırılan düşünce ekolü içerisinde sınıflandırılacak olan birçok düşünürün eserlerini verdikleri bir dönem oldu. Varoluşçuluğun belirsizliği nedeniyle kimsenin net dökümünü veremeyeceği bu düşünürleri, Sartre'dan kaynaklanan (ama oldukça tartışmalı olan) bir görüşle (Copleston, 1990: 7) Hıristiyan varoluşçular (Karl Jaspers, Paul Tillich, Gabriel Marcel, Nicolai Berdayaev) ve ateist varoluşçular (Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre) olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Fakat hâlâ geride bu iki akıma da

yerleştirilemeyecek ama varoluşçu düşünce içerisinde mutlaka anılması gereken birçok düşünür kalmaktadır. Bunlar, Martin Buber, Albert Camus, Miguel de Unamuno, Ortega Y Gasset gibi isimlerdir. Görüleceği gibi, varoluşçu düşünce okulunun kimi temsilcileri arasında Sartre ve Unamuno gibi edebiyatla çok yakından ilişkili düşünürlerin yanı sıra Camus gibi doğrudan doğruya edebiyatçılar da bulunmaktadır. Kimi zaman yapıldığı gibi, istendiğinde varoluşçular arasında Dostoyevski, Tolstoy, Kafka, vb. birçok edebiyatçı konulabilir. Böylelikle adeta, edebiyatın ve sanatın insan gerçeğine ışık tutmanın vazgeçilmez bir yolu olduğu, hem ileri sürülüyor hem de kanıtlanıyor gibidir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise varoluşçu düşünce, giderek yaygınlık ve popülarite kazandı; hem akademik çevreleri hem de sanat çevrelerini ve toplumsal hareketleri etkiledi. Bu arada asıl olarak psikanalitik düşüncenin, kısmen davranışçılığın ve biyolojik yaklaşımların baskın olduğu psikiyatri ve psikoloji alanı da varoluşçu düşünceden oldukça etkilenmişti. Zaten psikanaliz içerisinde serpilip gelişen birçok yeni fikir, adeta varoluşçuluğun fışkırması için kapıyı aralamıştı. Kendileri hiçbir zaman varoluşçu olduklarını söylemeseler bile hazırlayıcılar ve onu önceleyenler olarak anılmaları gereken bu psikanalistlerin tamamı, eğitimlerini Avrupa'da yapmışlar ama daha sonra çalışmalarını göç ettikleri ABD'de sürdürmüşlerdir. Başlıcaları Otto Rank, Karen Horney, Erich Fromm ve Helmut Keiser olan bu insancıl psikanalistlerin her biri, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde sonradan varoluşçu psikoterapinin temel temalarını oluşturacak konularda çalışmışlardır. Bunlardan Rank'ın önemi, insanın arzulamasına ve ölüm anksiyetesine yaptığı vurgudadır; zaten geliştirdiği tedavi şekline de "arzu terapisi" adını vermiştir. Horney ise, bir davranış etkileyicisi olarak geleceğin rolü üzerinde durmuştur. Ona göre, Freud'un düşündüğünün tersine, birey geçmişteki olaylar tarafından belirlenip biçimlenmez; daha ziyade geleceğe yönelik amaç ve ülkülerce güdülenir. Fromm, davranışta özgürlük korkusunun rolünü aydınlatmış; Keiser ise, temel varoluşsal temalardan olan yalnızlık ve sorumlulukla ilgilenmiştir.

Varoluşçuluğun psikiyatri ve psikoloji üzerindeki etkisi, anavatanı olan Avrupa'dan başlayarak Amerika'ya doğru giderek yayıldı. Avrupa'da varoluşçuluk bayrağını ilk açan İsviçreli psikanalist Ludwig Binswanger'di. Binswanger, psikanalizin indirgemeci, materyalist ve belirlenimci olduğundan hareketle ona karşı çıkıyor ve hastanın anlamayı çarpıtan teorik önyargılar olmaksızın fenomenolojik bir biçimde ele alınması gerektiğini söylüyordu. Binswanger dışında, Paris'te Eugene Minkowski, Almanya'da Erwin Straus ve V. O. von Gebsattel; Hollanda'da J. H. Wan Den Berg ve F. J. Buytendijk ve İsviçre'de A. Storch, G. Bally, Medard Boss ve Roland Kuhn Avrupa'daki varoluşçu fenomenolojik psikiyatri ve psikoloji hareketinin önde gelen isimleri arasında yer alıyorlardı. Çoğu Freudiyen, bir kısmı da Jungiyen analist olan bu kimseler

arasında, dönemin egemen yaklaşımı psikanalize karşı çıkmak ve ona bireyin varoluşuna ve yaşamın teorikleştirilemezliğine dayanan yeni bir alternatif sunmanın gerekliliğine inanmak dışında, bir düşünce ve uygulama birlikteliği bulunmuyordu.

Avrupalı varoluşçu analitik gelenek, hem felsefi kavramları klinik bir inceleme alanı içerisinde uygulama arzusu, hem de egemen Freudiyen anlayışlara tepki olarak doğdu, fakat bu kıtada bir türlü dilediği etkinlik ve yaygınlığa ulaşamadı. Belirli bir etkinlik ve yaygınlık, kısa süreli ve oldukça değişik de olsa, 1960 ve 1980 arasında yeni kıtanın pragmatist atmosferinde sağlanabildi.

Varoluşçuluğun ABD'deki macerasına geçmeden önce bu iki kıtayı da ortak olarak kucaklayan ve haklı olarak panoramada ayrıcalıklı bir konuma sahip olması gereken bir varoluşçu terapistin hiç değilse adından kısaca söz etmek gerekmektedir. Bu terapist, Freud ve Adler'den sonra "Üçüncü Viyana Okulu" diye anılan çalışmasının ilk ürünlerini Nazi toplama kamplarında oluşturan, Logoterapinin kurucusu, Viktor Frankl'dır. Frankl, kuramında zaten bulunan faydacılığı, savaş sonrası göç ettiği ABD'nin atmosferiyle kolayca kaynaştırabilmiş, logoterapi, diğer varoluşçu psikoterapi türlerine göreli olarak yaygın bir kullanım alanı bulabilmiştir (Göka & Türkçapar, 1991).

Amerikan Varoluşçuluğu

Varoluşçu felsefe gibi varoluşçu analizin de kökeni Avrupa'da olmasına rağmen, bu karşı çıkış hareketi Avrupa'da kökleşemedi. Ağır, ağdalı, anlaşılması zor varoluşçu analiz metinlerinin İngilizce'ye kazandırılması epey zaman aldı. Yukarıda adı geçen varoluşçu analistlerin çalışmaları Rollo May ve arkadaşlarının ünlü *Varoluş* (*Existence*) kitabı (May & Engel & Ellenber) 1958'de yayınlanana kadar hemen hiç bilinmeden kaldı. Ama zaten bilindikten sonra da varoluşçu analiz, yeni kıtada öylesine farklı, insanın olumlu gizil güçlerine asıl vurguyu yapan bir çehreye bürünmüştü ki, Avrupalı ilk teorisyenlerin yaklaşımları bu yeni ve daha yaygın biçime çok etkide bulunamadı.

1950'lerde Amerikan akademik psikolojisinin egemen okulları, psikanaliz ve davranışçılık idi. Ancak bu iki okulun egemenliğinden 1930'ların sonlarından itibaren anormallik psikologları ve sosyal psikologlar arasında başlayan hoşnutsuzluk, daha sonra bunlara Gordon Allport, Henry Murray, Gardner Murphy, George Kelly, Abraham Maslow, Carl Rogers ve Rollo May gibi klinik teorisyenlerin de katılmasıyla artmaya başladı. Bu kimseler, her iki okulun da insanı insan yapan en önemli nitelikleri –seçme, değerler, sevgi, yaratıcılık, kendinin farkına varma, insani gizil güçler, vb.– görmezden geldiğini söylüyorlardı. Tüm bu kimselerin katılımıyla oluşan tepkiler, 1950'lerden itibaren

"Humanistik Psikoloji" adı verilen yeni bir okulun kurulmasına yol açtı. Adı geçen bu çevre, aralarına binlerce ruh sağlığı profesyonelini katarak örgütlenmeye başladı. 1961'de "Amerikan Humanistik Psikoloji Derneği" kuruldu; "Humanistik Psikoloji Dergisi" yayın yaşamına atıldı. Bu derginin yayın kurulunda C. Rogers, R. May, L. Mumford, K. Goldstein, C. Buhler, A. Maslow gibi meslekten kimselerin yanı sıra Aldous Huxley gibi yazarlar da vardı. 1963'te dernek başkanı James Bugental, bağlı bulundukları beş temel ilkeyi şu şekilde sıralıyordu:

i. İnsan olarak insan, parçalarının toplamına indirgenemez. Yani insan, parça-işlevlerinin bilimsel incelenmesiyle anlaşılamaz.

ii. İnsan, beşeri bağlamda bir varlıktır. Yani insan, kişilerarası yaşantıları görmezden gelen parça-işlevleriyle anlaşılamaz.

iii. İnsan, bir farkediştir. İnsanın sürekli ve çok katmanlı olan kendini farkedişini kabul etmeyen bir psikoloji, onu anlayamaz.

iv. İnsan, seçim yapar; varoluşunu izleyen bir izleyici olmayıp kendi yaşantısını kendisi yaratır.

v. İnsan, bir niyetliliktir. Geleceğe dönüktür; amaca, değerlere ve anlama sahiptir.

Amerika'da gelişen bu yeni varoluşçuluk, şüphesiz Avrupa'daki eşine benzerlikler gösteriyordu ama birçok farklılıklar da taşıyordu. Her şeyden önce Avrupalılar (daha doğrusu Kıta Avrupası), bu kıtanın yaşadığı savaşlar, ölümler ve kargaşalardan olsa gerek, daha çok insanın sınırlılıkları ve varoluşun trajik boyutları ile ilgili iken, humanistik psikoloji, ruhun genişleyebilme yeteneğini, sınırsız ufuklarını, iyimser ve faydacı bir bakış içerisinde vurguluyordu. Kıta Avrupası'nın düşünürleri, belirsizlik ve varolmama anksiyetesini yaşama ve onunla yüzleşme sorunlarıyla uğraşırlarken, humanistik psikoloji yanlıları, gizil güçlerin gelişimine sınırlılıktan, farkındalığa kabullenmeden, toplam yaşantıya anksiyeteden, kendini gerçeklemeye yaşamın anlamından, ben-sen ilişkisine ve etkileşime yalnızlık ve yalıtılmışlıktan daha çok önem veriyorlardı. Kaldı ki, 1960'ların sonlarında gelişen Amerikan karşıt kültür hareketi –çiçek çocukları, ilaç kültürü, cinsel devrim, vb.– insancıl psikolojiyi girdabına alarak tabloyu tam bir karnavala çevirdi. Bu ortamda, birdenbire artık birbirlerini bile anlamaları olanaksız Gestalt terapi, Transpersonal terapi, Rasyonel-emotif terapi, etkileşim grupları, psikosentez gibi sözümona varoluşçu oluşumlar ve etkinlikler türedi. Bu yeni eğilimler, taşıdıkları değerlerle psikoterapi üzerinde de önemli etkiler yaptılar. Bu yeni değerler hedonizme ("neyi iyi hissediyorsan onu yap"); kitap ve okuma düşmanlığına, bireysel eyleme ("senin olan şeyi yaşama geçir", "yaşantıya odaklan"); insanın mükemmelliğine ve kendini gerçeklemeye yönelikti. Elbette tüm bunlar olurken insancıl psikoloji içerisindeki kaçınılmaz ayrışma vakti çıkageldi. Gestalt terapinin kurucusu Frits Perls gibi en-

telektüalizm düşmanlığında ileri giden ve "sürekli duyusal farkındalık"ı vurgulayanlar hareketten ayrılırlarken May, Rogers, Maslow gibi humanistik psikoloji önderleri, gelişen bu akıl-dışı eğilimlere hep ikircikli baktılar ve giderek onlardan desteklerini çektiler. Bu arada ortaya çıkan bir durum da hep çıbanbaşı olma eğiliminde olan bu akımın pozitivist akademik çevreler tarafından bir tür karantinaya alınması, akademik psikiyatri ve psikoloji içindeki gelişme olanaklarının zayıflatılmasıydı. Giderek bu karantina etkisini hissettirmeye başladı ve psikiyatri ve psikolojideki varoluşçu izler silikleşmeye ve silinmeye yüz tuttu (Yalom, 1980: 6-26).

Bugün

Bugün gelinen noktada, biyolojik yaklaşımın, 1980'li yıllardan sonra psikiyatride kesin egemenliğini hissettirdiğinden, genel olarak dinamik ve varoluşçu yaklaşımların ve psikoterapinin etkinlik ve yaygınlığında belirgin bir azalma görüldüğünden söz edebiliriz. Her ne kadar, birçok yaklaşımın kurumsal düzeyde, özerk ve kendilerine özgü örgütlenmeleri ve yayın ağları var olsa da ve psikoterapi uygulayıcılarının önemli bir kısmı, kendilerini varoluşçu olarak tanımlasalar da biyolojik psikiyatri dışında kalan yaklaşımlarda belirgin bir güç yitimi ve kan kaybı söz konusudur.

Varoluşçuluk kavramı giderek kullanımdan kalkarken, postmodern olarak tanımlanan toplumsal-politik-entelektüel ortamda, çağdaş varoluşçu düşüncenin önder düşünürü olarak anılan Martin Heidegger (May, 1958: 15), bugün de gündemdeki yerini korumaktadır. Son yıllarda Heidegger üzerine yapılan yayınlarda çok belirgin bir artış olduğu gibi, 1989 yılında filozofun 100. doğum yıldönümü nedeniyle Paris'te yapılan bir toplantıda, bundan böyle Heidegger üzerine ilginin artarak süreceği izlenimi ortaya çıkmıştır (Güzel & Akay, 1990). Heidegger'in önemini artıran asıl neden, yalnızca psikiyatride ve psikolojide değil, tüm beşeri bilimlerde varolduğu söylenen bunalımdır (Göka, 1993a).

Bilindiği gibi Heidegger'in asıl amacı, insan varoluşunu dünya-içerisinde-varlık (*being-in-the world*; *in-der-Welt-sein*) şeklinde formüle ederek ve asıl vurguyu insanın somut angajmanına ya da bir başka deyişle "dünya içerisinde olma"ya yaparak Kartezyen zihin-beyin ikilemini aşmaktır. Bu amacın gereği olarak Heidegger, modern bilim tarafından yapılagelen dışsal doğa ile içsel doğanın (psişik fenomenin) nesneleştirilmesine veya somutlaştırılmasına (*reification*) karşı hep eleştirel bir tavır takınmıştır. Hocası Husserl'in içsel-ruhsal yaşamın dondurulması olarak gördüğü ve mücadele ettiği psikolojisizme karşı çıkma geleneğini sürdüren Heidegger'in 1914'teki doktora tezi de "Psikoloji-

sizmdeki Yargı Doktrini" hakkındadır. Dolayısıyla kabul etmek gerekir ki, Heidegger'in eserinde zaten hazır halde bir psikoloji teorisi bulunduğunu düşünmek için yeterli kanıt ve malzeme vardır.

Martin Heidegger, kendi düşüncesi için varoluşçuluk kavramını, kendisi için varoluşçu sıfatını hiçbir zaman kullanmamış ve böyle nitelemeleri kabul etmemiştir (May, 1958: 16). Bununla beraber, başkaları onun çalışmasını, çağdaş varoluşçu düşüncenin ve varoluşçu psikiyatri ve psikoterapinin temeli olarak nitelemeyi sürdürmüşlerdir (Ellenberger, 1958: 118; Binswanger, 1958: 191).

Birileri Heidegger'den etkilendiğini söylüyorsa, bu etkiyi reddetmenin bir anlamı olamaz; fakat kabul etmek gerekir ki, her zaman böyle bir etkinin niteliğiyle ilgili bir tartışma sürdürmek mümkündür. Yorumsamacı yaklaşımın, ontolojik hermenötiğin ve postmodernizm tartışmalarının son yıllarda belirgin yükselişine paralel olarak, Heidegger yeniden ve çok daha güçlü bir biçimde entelektüel gündeme girmiş, filozofun gerçekte ne demek istediği birçok düşünürün zihnini işgal etmeye başlamıştır. Böyle bir sürecin çok doğal sonuçlarından biri de, geçmişte Heidegger'den etkilendiği bilinen (söylenegelen) akımları, yeni bilgilerin ışığında yeniden gözden geçirmektir. Heidegger'in düşüncesi hakkında artan bilgimiz ışığında, aşağıda ele alacağımız bazı teorisyen terapistler istisna olmak şartıyla, geçmişte kendilerini varoluşçu-humanist ekol içinde niteleyenlerin asla Heideggeriyen olmadıkları söylenmektedir (Sass, 1990). Hatta çok daha ileri gidilerek ontolojik hermenötiğin aslında kelimenin tam anlamıyla bir anti-humanizm türü olarak kabul edilmesi gerektiği de ileri sürülmektedir. Bu iddianın temel dayanakları, şu tezlerdir:

Humanistik psikolojinin (özellikle Amerikan Humanistik Psikoloji Okulu'nun) en belirgin karakteristiği, bilinçli insan öznesi üzerine yaptığı vurgudur. Bu vurgu, öznenin özgürlük (*freedom*), mahremiyet (*privacy*), biriciklik (*uniqueness*) ve kendi kendine saydam olma (*self-transparency*) özelliklerini esas almaktadır. Humanistik psikolojinin özgürlüğe bakışı, iradi seçim yapma kapasitesine dayalıdır; bu kapasiteyi insanın en ayırt edici ve önemli özelliği olarak kabul ederler. Bu, bir bakıma insanın reaktif değil, proaktif olduğunu söylemektir. Humanistik psikoloji, biriciklik konusunda ise, kişiliğin temel olarak ideografik bir doğada olduğu inancındadır. Onların "kendini gerçekleme", 'kendisi olma", "bireyleşme gereksinimi" gibi kavramları, kültürü, geleneği, kişisel tarihi değil de, kişisel amaç ve değerleri önplana aldıklarını, dolayısıyla Rönesans'tan beri Batı kültüründe bulunan ve Romantik Dönem'de doruğuna çıkan bir insan anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Humanistik psikolojinin köşetaşı niteliğindeki kavramlarından olan mahremiyet, her yaşantının mutlaka temel bir öznelci yanı olduğuna gönderme yaparken; humanist psikologlar bir yandan da, bu kez mahremiyetle gizlenen öznelciliğin aksine, insan-

lar arasında mükemmel bir empatik iletişimin mümkün olduğu şeklinde büyüsel bir inanışa kapılmışlardır. Daha doğrusu, ortada böylesine öznelci bir bilinemezlik varken, bilgiye yer açabilmek için, onların empati gibi, büyüsel bir kavramı gündeme getirmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Humanistik psikolojinin "kendi kendine saydam olma" nosyonu ise, doğrudan doğruya fenomenolojinin etkisiyle ortaya çıkmıştır ve tüm yaşantıların bilinçte temsil edildikleri ve bu nedenle bilinebilecekleri inancından kaynaklanmaktadır.

Oysa Heideggeriyen ontolojik hermenötik taraftarlarına göre, ileride daha ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi, insan öznelliğiyle ilgili bu konularda tam tersi bir tavır alış söz konusudur. Heidegger'in düşüncelerinden türemiş olan ontolojik hermenötiğe taraftar olanlar, kendilerinin tıpkı humanistik psikoloji gibi, pozitivistik yöntemleri ve mekanistik modelleri reddettiklerini kabul etmekle birlikte; ontolojik hermenötiğin aynı şekilde humanistik psikolojinin düştüğü hatalardan da korunmaya çalıştığını ileri sürmektediler (Sass, 1990).

Kanımca bu tarihsel seyrin bugün gelinen noktasında yapılması gereken, varoluşçuluk ve varoluşçu ve/veya humanistik psikoloji, psikiyatri ve psikoterapi kavramlarında ısrarlı olmak yerine, Heidegger'in fikirlerinin psikiyatri içindeki karşılıklarını ve etkilerini bulmaya çalışan ve bundan sonrası için öneriler üreten bir çaba içerisine girmektir. Böyle bir çaba sayesinde, psikiyatri ve psikoterapi alanında üretken bir damar bulunabilmesinin yanı sıra Heidegger'in düşüncelerini onun istemediği bir kavramsal çatı içerisine hapsetme yanılgısından da vazgeçilmiş olacaktır.

Heidegger'in düşüncelerini psikiyatri ve psikoterapi alanına ilk uygulamaya çalışan kişi, İsviçreli psikanalist Ludwig Binswanger'dir. Binswanger, bu çabasının sonucunda Heidegger'in temel kavramı Daseins Analytics'ten (*Daseinsanalytik*) esinlenerek *Daseinsanalysis* (*Daseinsanalyse*; Dasein'ın analizi; Dasein analizi; kimi ingilizce çevirilerde varoluşsal analiz; *existential analysis*) adını verdiği bir teori ve uygulama geliştirmiştir. Ancak daha sonra kendisinin de itiraf ettiği gibi, tüm çabasının Heidegger'in yanlış anlaşılması üzerine bina olduğunu kendi teorisini kurduktan sonra anlayabilmiştir (Binswanger, 1960: 258; Boss, 1963: 51). Binswanger, Heidegger'in psikiyatri ve psikoterapideki karşılıklarına değil, olsa olsa nasıl yanlış anlaşıldığına örnek oluşturabileceğinden, bu yazıda ancak bu çerçevede ele alınacaktır. Bu yazı, çalışması yine Dasein analizi adıyla anılan ve Heidegger ile yakından çalışma fırsatı bulmuş ve onu anlamaya özen göstermiş olan Medard Boss'un eserine ve günümüzde yol açtığı tartışmalara odaklanacaktır.

Medard Boss'un Mirası

Psikanaliz eğitimi sırasında Karen Horney ve Wilhelm Reich'ın öğrencisi olan ve ayrıca Kurt Goldstein ve Ernest Jones ile çalışma imkânı bulan Medard Boss, psikanalizin resmen uygulanmaya başladığı ilk akıl hastanesi ünvanına sahip, İsviçre'nin ünlü Burgholzli Hastanesi'nde çalışmaya başladığı 1938'den itibaren, kendisini C. G. Jung'un görüşlerine yakın hissetti ve onunla on yıl sürecek bir yakın çalışma içerisinde oldu. Boss'un bu işbirliğinden beklentisi, Freudiyen psikanalizde bulamadığı insanın totalitesini anlama ve zihin-beyin dikotomisini aşma amaçlarına ulaşabilmekti. Boss, bir süre sonra Jung'un yaklaşımının da oldukça doğal bilimsel olduğuna ve yalnızca insan davranışının nedensel açıklamalarıyla ilgilendiğine karar verdi (Pacheco, 1988-1989).

Boss'un Heidegger'in opus magnumu *Varlık ve Zaman* ile karşılaşması, Binswanger'in çalışmaları sayesinde, 1946 yılında oldu. Boss, *Varlık ve Zaman*'ın 122 no.lu bölümünde insan ilişkilerinde kaygının (*solicitude*) iki pozitif biçiminden bahsederken, *vorspringende Fürsorge* (öne çıkan; *leap ahead*) adını verdiği, tek başına insanın vakarına saygı göstermekten ve onu korumaktan kaynaklanan bakım (*caring*) ya da kaygı türünü; *einspringende Fürsorge* (içe dalan; *leap in*) adını verdiği, başka insanlara onlar adına sorumluluk üstlenmeyi gerektiren bakım ya da kaygı türünden ayırmakla aslında, Heidegger'in analist ile hasta arasındaki ideal ilişkiyi anlatmış olduğunu keşfetti. Çünkü bu ikili ayrım sayesinde, her iki bakım türünü de vermeye çalışan psikoterapistin terapötik prosedürünü, diğer tıbbi prosedürlerden ayırt etme fırsatı doğuyordu. Psikoterapistler dışındaki tüm tıbbi prosedürler, hastaya *einspringende Fürsorge* tarzında bakım verirlerken, psikoterapide bunun yanı sıra terapistin hastayı ayrı, kendine göre sorumlulukları olan bir varlık olarak görmesi yani *vorspringende Fürsorge* tarzında, sorumluluklarını hastaya bırakan bir bakım vermesi gerekiyordu.

Böyle bir keşiften sonra Boss'a düşen görev, Heidegger ile ilişkiye geçmekti. Öyle de yaptı. Boss, Heidegger ile yazışmaya başladı; bir süre sonra da aralarında bir dostluk oluştu. Heidegger, Boss'un çalışması sayesinde, eserinin felsefenin sınırlarını aşacağını ve etkisini başka çevrelerde de hissettireceğini umut ediyordu (Boss, 1993: 7-8). 1958'den itibaren 1969'a kadar, yılda birkaç kere Boss'un Zollikon'daki evinde tıp öğrencilerine ve psikiyatri asistanlarına seminerler vermeye başlayan Heidegger, bir yandan da Boss'un özellikle *Tıbbın ve Psikolojinin Varoluşsal Temelleri* (1983) olmak üzere çalışmalarını yakından izlemekteydi. Boss, 1971'de Heidegger'in de rızasını alarak Zürih Daseinsanalitik Psikoterapi ve Psikosomatik Tıp Enstitüsü'nü kuracaktı.

Boss, bir bilimin gerçekten de bir bilim olma sıfatını hakedebilmesi için, her şeyden önce tekrar tekrar üzerinde temellendiği öncüller hakkında düşün-

mesi gerektiğine inanıyordu ve ona göre tıp ve psikoloji bilimlerinde bir yorumlama krizi vardı. Bu nedenle Boss, krizde olan bilimlerin temelleri üzerine yeniden etraflıca düşünerek bu yorumsal veya hermenötik krize bir çare bulmaya çalışıyordu. Boss'un bu yeniden düşünümü gerçekleştirdiği zemin, insanları yalnızca doğal bilimsel bir tarzda anlamanın hatalarından kaçınabilen ve Dasein olarak nitelediği insan varoluşunu açıklamak için daha geniş ve yetkin bir kavramsal çatı sunabilen Heideggeriyen Dasein analizinin perspektifiydi (Pacheco, 1988-1989: 5).

Hem Heidegger hem de Boss için Dasein olarak ele alınan insan varoluşu, kendisini bir anlamlar dünyasında bulan beşeri bir varlığı imlemektedir. İnsan varoluşu, yapısı gereği, bir şeyi, orada varlığın (*there being*; *Da-sein*) bir olasılığını hiçbir şey olarak değil de, anlamlı bir şey olarak kavramaya ve dünyada etkileşim içerisinde olduğu her şeyin taleplerine sürekli açıktır. Dünyadaki şeylerin taleplerine açık olmak demek, bir insan olarak varolmak için, yalnızca edilgen ve sessiz bir şekilde değil, sorumlu, yani onlara özel yollardan cevap verebilmek üzere şeylerle bağlantı kurabilecek bir şekilde, alıcı bir şekilde (*receptively*) açık olmak demektir. Yine Varlığa açık olması (ya da açık varlık olması), insan varoluşunun gelecekteki şeylere olduğu kadar, geçmişteki şeylere de açık olması, onlarla da bağlantı kurabilmesi demektir. İşte, psikopatolojik fenomen denilen şey de insan varoluşunun bu özellikleri bağlamında ele alınmak ve psikopatolojik varolma yolları, mümkün olduğu kadar, insanın varolma yolları olarak kavranmak zorundadır ve Boss da çalışmasıyla, böyle bir kavrayış çabası içerisinde olmuş, bu temelde bir tedavi teorisi geliştirmeye uğraşmıştır.

Bu yazıda Boss'un eserinin öne çıkan bölümlerini Heidegger'in dev eserindeki karşılıklarıyla sunmaya ve son dönemde, bu bağlamda ileri sürülen yeni fikirleri gözden geçirmeye çalışacağız. Ama en başında, Boss'un kendisiyle yapılan son görüşmelerden birinde Dasein analizinin geleceği ile ilgili söylediği şu sözleri aktarmanın bir görev olduğunu düşünüyoruz: "Dasein analizinin geleceği hakkında düşünmeyi aptalca bulduğum için böyle bir şey yapmadım. Zira gelecek, sizin elinizde değildir. Ortaya konulan bir şey, büyüyerek kalıcılaşabilir ya da yok olup gidebilir. Bu daha ziyade Dasein analistlere ve onun alıcılarına bağlıdır. İnsanların Heidegger'in bulduğu, gördüğü, keşfettiği şeyin anlamına hiç açık olmayacakları bir zaman da pekâlâ gelebilir. Bunların hiçbirisi bana bağlı değildir; ben, kendim Heidegger'den aldığım şey üzerinde elimden geleni yaptığımı söyleyebilirim. Artık Dasein analizi kendi geleceğine ve kaderine sahiptir" (Boss, 1988a: 36).

Zollikon Seminerleri: Dasein'ın Ontolojik Analitigi ve Psikoloji Teorisi

Heidegger'in Zollikon Seminerleri'nde ele aldığı temaları izlemek, hem onun karmaşık ve zor Dasein analitik yaklaşımının görece daha kolay anlaşılmasını sağlamak hem de bu yaklaşımın bir psikoloji teorisi olarak imkânlarını tartışmak açısından uygun olacaktır.

Heidegger'e göre, Dasein'ın varoluşsal analitiği, herhangi bir psikolojiyi, antropolojiyi ve hatta biyolojiyi öncelemektedir; çünkü ampirik psikolojinin ve diğer beşeri bilimlerin ontik araştırmalarının aksine, doğrudan doğruya insanın varlığına odaklanmıştır (Heidegger, 1962: 36-38). Dasein'ın varoluşsal analitiğinin önceliğini ve önemini anlatabilmek için Heidegger, ontik ve ontolojik; Vorhandesein ve Dasein gibi ayrımlara başvurmuş ve Zollikon'daki seminerlere başlangıç konuşmasında da bu sorun üzerinde durmuştur.

İnsan varoluşu, kendi içerisine katlanmış veya enkapsüle olmuş bir antite, bir yerlerde varolan tek başına bir nesne değildir. Ego, özne, kişi, bilinç, psişe gibi psikolojik amaçla kullanılan kavramların ve bu kavramlar üzerine bina edilen teorilerin temel yanılgısı, tam da bu noktada bulunmaktadır. Dasein analitik görüşün üzerine bina olduğu Dasein kavramı ise, yalnızca literal anlamı olan, fiziksel manada "orada-varlık"ı değil, aynı zamanda ve daha ziyade insan varoluşunu dünya-içerisinde-varlık anlamını; yani varoluşun varlığa (tüm etkileşilen fenomenlere) ve onun anlamına açık olmayı ifade etmektedir. Dasein olarak varolmak, fenomenlerin imledikleri şeye muhtemel giriş yollarına izin veren bir boyutu açık tutmak demektir. İnsan Dasein'ı, anlam ortaya koyan (*meaning-disclosure*) ve asla nesnelleştirilemeyecek bir arenadır (Heidegger, 1987: 3-4).

Heidegger'e göre modern psikoloji, antropoloji ve psikopatoloji insanı en geniş anlamda bir nesne, bir el-altında-varlık (*being-at-hand*; *Vorhandenes*), yani ontik alana ait, tümüyle ampirik olarak belirlenebilir bir eğilimler toplamı şeklinde ele almaktadır. Bu yaklaşımlar, insanın insaniliğini ve özellikle başka varlıklarla bağlantı kurabilen, varlığa açık ve ontolojik bir niteliğe sahip olan yanını ihmal etmektedirler. Burada insanilikten kasıt, insanın etkileştiği her şeyle özgürce bağlantı kurmak, etkileşim ve ilişki içerisinde olmak için istek duymasıdır. Galileo ve Newton'un doğa tanımının etkisi altındaki modern beşeri bilimler ise insanı, hareket halindeki, uzamsal-zamansal bir nokta olarak görmektedirler. Freud'un yaptığı da, yarı-naturalistik bir tutumla, insan yaşamını yöneten nedensel ağı, yani bilinçdışındaki libidinal itkileri ortaya koymaya çalışmaktan ve bu yüzden de nedensel açıklama ile yetinmekten ibarettir ve aslında insan organizmasını kendi kendine kimyasal olarak yapılaşmış kimyasal girişimler ve insanın ruhsal yaşamının nedenini veya zeminini de kimyasal

fizyoloji olarak görenlerden önemli bir farkı bulunmamaktadır. Libidinal itkilerle ve içgüdülerle insan fenomenini açıklama girişimleri, bir bilimin yöntemsel gerekliliklerini yerine getirmektedir ama artık bu bilimin nesnesi insan olmaktan ziyade mekanik veya mekanik biçimde yapılaşmış doğadır.

Heidegger'e göre önemli olan, bir açıklama sağlamak değil, insanların açıklamaya çalıştıkları fenomene dikkat kesilmektir. Onun için insan yaşamını yönlendiren şey, mitolojik bir libido ya da beni arkadan zorlayan, itekleyen bir itki, bir içgüdü olmaktan daha çok bana sahip çıkan, bana bir talep isnat eden bir şeydir. "Beni zorlayan şey" formülü, gerçekte olan bir şeyin nesnelleştirilmesinden ve ona böylece yanlış anlam verilmesinden ibarettir. Varoluşsal (ontolojik, Dasein) analitik açısından ise, bu tür zorlamalar ve itmeler, Dasein'da kökleşmiş durumdadırlar ve dünya-içerisinde-varlık olmanın dolaysız bir gereğidirler (Heidegger, 1987: 197-200; 217-219).

Heidegger'in Zollikon Seminerleri'nde üzerinde durduğu bir nokta da, Freud'un bastırma (*repression*; *Verdrangung*) teorisidir. Heidegger, ruhsal yaşantının bilinçdışına sürgünü demek olan ve bilinç-bilinçdışı dikotomosine yol açan bastırma'nın yerine gizleme (*concealment*) ve gizlememenin (*unconcealment*), örtülü (*veiling*) ve açık olmanın (*clearing*) iç içe girdikleri, birbirleri içerisine sarıldıkları karmaşık bir düzenek önerir. Freud'un bastırma teorisinde bir fikrin veya tasarımın, bilinçli farkedişten saklanması (*hiding*; *stashing away*; *Vorstellung*) esastır. Oysa Heidegger'in sözünü ettiği gizleme (*concealment*, *Verbergung*) bilincin bir antitezi olmayıp açık olma durumuyla ilgilidir; açık olma durumunun karşıtıdır. Gizleme, bilinçdışı ile aynı şey olmadığı gibi, açık olma da bilinç ile aynı şey değildir. Açık olma, bizzat bilinç olmayıp bilinçli düşünüm için mutlaka olması gereken bir önkoşuldur. Hiçbir zaman saf ışık veya akıl anlamına gelmeyen açıklığı, daima "kendini-gizleyenin açık hale gelmesi", "kendini girilemez olarak ortaya koyan şeyin girilemezliğinin açık hale gelmesi" şeklinde anlamak gerekmektedir. Yine Heidegger'e göre, Freudiyen bastırma kavramının yan dalları olan içeatım (*introjection*), yansıtma (*projection*), aktarım (*transference*) gibi nosyonlar, dünya-içerisinde-varlık olmanın birincil yaşantısını görmezden gelen özne-nesne ilişkileri üzerinde hüküm verilen suni yapılardır. Örneğin bir başkasının davranışının öznel olarak içe alınması demek olan içeatım kavramı, anne-çocuk ilişkisine uygun düşmemektedir. Gerçekte çocuk, annesinin davranışıyla kendisininkini harmanlamakta ya da annenin dünya-içerisindeki-varlığını paylaşmaktadır. Yine örneğin içsel duyguların bir başkasına yüklenilmesi demek olan yansıtmada da benzeri bir ihmal söz konusudur. Heidegger, yansıtma ve eşduyum (*empathy*) hakkındaki psikolojik teorileri, önceden yapılmış bir varsayıma dayalı oldukları ve dünya-içerisindeki-varlığın belirli bir görünümü olan "başkalarıyla-olan-varlık"tan (*Mitsein*) soyutlandıkları için saçma bulmaktadır. Keza, aktarım da özne-nesne ya da ego-

öteki ilişkilerinden önce, Dasein'ı ve başkalarıyla-olan-varlığı istila etmiş olan birincil "mizaç" veya "ayarlanma" (*tuning*; *Gestimmtheit*) üzerinde parazitik bir etkiye sahiptir (Heidegger, 1987: 207-210; 228-229).

Ancak Dallmayr, bu söylenenlerden yola çıkarak Heidegger'in Freudiyen libido teorisine karşı, ego psikolojisinin bir versiyonunu tercih ettiği gibi bir sonuç çıkarmamak konusunda bizi uyarmaktadır. Varoluşsal analitik perspektiften, Dasein, hiçbir zaman "özne ile kısıtlanmış bir kendilik"e indirgenemez; Dasein, diğer insanlarla, eşyalarla ve şeylerle bağlantılı olan dünya-içerisindeki-varlığın bir biçimidir. Oysa ego psikolojisi ve bilinçten veya içsel psişik anlamdan başlayan bir yaklaşım, kanıttan yoksun ve suni bir yapıdadır; ego kavramının dünya bağlantısı eksik ve soyuttur. Varoluşsal anlamda ego, dünya-içerisindeki-varlığın yalnızca belirli amaçlar ve sınırlı bağlamlarda geçerli olan kristalleşmiş bir biçiminden ibarettir. Yani diyebiliriz ki, sonsuz sınırlarını kendisi kısıtlayarak, insan varlığı, ego haline gelmektedir (Dallmayr, 1988-1989: 14).

Heidegger'e göre, bilinen ego kavramlaştırmaları, Descartes'tan türemektedir. Descartes'tan türeyen ünlü zihin-beden ikilemine dayalı bir yaklaşımla, insan bedeni ve bedenleşmesi (*embodiment*) fenomenini kavramaya imkân bulunmamaktadır. Çünkü bu yaklaşımda bedenin (*res extensa*) her nasılsa zihinden (*res cogitans*) türeyen psişik itkilerle hareket ettiği veya canlandığı sanılmaktadır. Oysa insan bedeni, bu tarzda, önce kendi kendine varolup, sonra da psişik bir akım tarafından canlandırılmamaktadır; beden, dünya ile ilişki için yeterli değil ama gerekli bir koşuldur. Hekimlerin ve psikiyatristlerin de eğitimleri, yaşayan bedeni (*Leib*) bir fiziksel bedene (*Körper*) indirgeyen bir eğilim içerisindedir ve bu yüzden de bedenleşmeyi anlamaları çok zordur. Onların bu eğilimlerine karşı Heidegger, bedensel fenomeni (*Leibphanomen*) bütünlüğü içerisinde kavramanın, biricik, indirgenemez ve özellikle nedensel düzeneklere indirgenemez bir şey olarak kavramanın önemine işaret etmektedir (Heidegger, 1987: 232-235).

Heidegger, Zollikon'daki seminerlerin 1964'ten sonra yapılanlarında ise, daha çok dogmatik olarak kabul edilen bilimcilik ve pozitivizm üzerinde durdu.

Heidegger'e göre iki tür fenomen, daha doğrusu, fenomenlerin ontik ve ontolojik olmak üzere iki ayrı düzeyi ya da boyutu bulunmaktadır. Ontolojik katmanlar, kendilerini ontik görünümlerin algılanmasının öncülü olarak ortaya koyarlar; yani biz, şu veya bu masanın varlığını algılamadan önce, dikkatimizi, bizatihi varlığın olasılığına (*possibility of presence as such*) yöneltmiş olmak zorundayızdır. Bu yüzden de ontolojik fenomen, sıralama ve konumlanışta birincil ama algılama ve düşünümde ikincil sıradadır. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, ontik olarak gözlemlenebilir antiteler, daha önceden varlığın

ontolojik açıklığı tarafından ortaya konulurlar veya girilebilir hale getirilirler. Fakat Varlık ve açıklık, çoğunlukla değerlendirilmemekte ya da üzerlerinde düşünülmemektedir. Bu bakımdan (büyük V'li) Varlığın (küçük v'li) varlıklardan farkı, en temel ama yapılması en güç olan ayrımdır. Bu güçlüğün ortaya çıkmasının sorumluluğu, yalnızca gözlemlenebilir antitelere ve onların nedensel bağlantılarına odaklanmış olan doğal bilimsel yaklaşımın egemenliğine aittir. Artık Varlığın bizatihi kendisini düşünmek, keyfi ve mistik bir işlem olarak görülmektedir; doğruların yalnızca bilim tarafından sağlanacağına inanılmaktadır ve bilim adeta dinselleştirilmiştir. Oysa kendi insanlığımızı vareden, mümkün kılan şeyi anlayabilmek için bu, ontik-ontolojik ayrımının oluştuğu zemini mutlaka kavramamız gerekmektedir. Eğer bu zemine yeterince özel bir hazırlıkla, yeterince dikkat kesilirsek, işte o zaman, olağan-sıradan varoluşun hakiki bir dönüşümü gündeme gelecektir. Böyle bir çaba, sanılanın aksine bilimin terki anlamına gelmemekte, ama bilimi düşünüm ile bağlantılandırmayı ve sınırları üzerinde kafa yormayı gerektirmektedir (Heidegger, 1987: 7-8; 20-21).

Fenomenlerden yasalar çıkartma amacını, Galileo, Newton ve Kant gibi düşünürlere dayanarak çeşitli biçimlerde tanımlayan modern bilimin formülleri, kendileri, bilimsel gözlemlerden türememişlerdir, daha ziyade, dünyadaki yapının sorgulanmadan kabulüne veya sayıltı ya da varsayımlara bağımlıdırlar. Bu bilimsel varsayımlar sayesinde, uzay, zaman, hareket, nedensellik gibi modaliteler, hiç sorgulanmaksızın kabul edilmektedirler. Örneğin, bilimsel uzay, şeylerin veya ampirik nesnelerin ayrım yapılmadan doldurulduğu dışsal bir kap (*external container*) olarak görülmektedir ve bu tanım, modernlik öncesi uzay tanımından çok farklıdır. Heidegger, modern bilimsel uzay kabulüne (*acceptio*), varsayımına karşı çıkarak, kendisi, fenomenlerin görüşünü "açıklık" (*clearing*; aydınlık), "ortaya koyma; açığa vurma" (*disclosing*), "yer verme" (*making room*) gibi kavramlarla açıklamaya çalışmıştır. İnsan Dasein'ı bağlamında da uzay, bir "açıklığı" (*opening*) veya diğer varlıklarla etkileşim içerisinde olunan açık bir bağlamı tanımlamaktadır ki, o da dünya-içerisindeki-varlığın zorunlu bir niteliğidir (Heidegger, 1987: 14-16; 30-32; 35-37).

Zamanla ilgili olarak ise Heidegger, modern fiziğin geçici anların (şimdilerin) ardışıklığına dayalı saat zamanı anlayışına da karşı çıkmaktadır. Böyle bir zaman anlayışı, geçmişin birikimini ve geleceğin gelmek üzere olma niteliklerini görmezden gelmekte, onların artık, ya da henüz, olmadıklarını düşünmektedir. Ona göre mevcudiyet (*presence*) anlamındaki varlık (*being*) nosyonu, zamanı kavramak için yetersizdir çünkü mevcudiyet, yalnızca mevcudu (*present*) ve şimdiyi tanımlamaktadır. Oysa Heidegger, varlığın zamansallık bağlamında yapılaştığını ve başka türlü anlaşılamayacağını düşünmektedir.

Heidegger düşüncesindeki zamansallığa verilen bu seçkin konum, Berg-

son'un ve Husserl'in önerdiği gibi, tümüyle içsel bir nitelik, öznel bir yaşantı veya bilinç biçimi olarak anlaşılmamalıdır. Varoluşsal bakış açısından zaman ve Dasein arasında yakın bir bağ vardır. Örneğin "bir şey için zamanımızın olması" anlamında zaman telakkimizdeki "sahip olma", insanın bir nesneye sahip olmasına benzer bir biçimde zamana da sahip olabileceği gibi bir malikiyet ilişkisine gönderme yapmamaktadır. Buradaki "sahip olma", bir nesne olarak zamanla lakayd bir biçimde ilgilenme anlamı taşımamakta; daha ziyade zamansallığın bizatihi Dasein'ın geçici ikâmetini, misafirliğini veya dünya-içerisindeki-varlığını oluşturduğunu, zamansallaştırdığını belirtmektedir. Dasein'ın zamansallaşması, üç katlı bir biçimde, yani geçmişe, şimdiye ve geleceğe yönelmişlik şeklindedir. Bu yüzden de "sahip olduğum zaman", sezme (*anticipation*; *gewartigend*), temsil etme (*representation*; *gegenwartigend*) ve saklama yani bellek (*retention*; *behaltend*) biçimindedir (Heidegger, 1987: 42-44, 47-48, 54-55, 60-61, 84-85).

Şu halde mekânsallık ve zamansallık, insan Dasein'ının yapılaştırıcı özellikleridir ve bedenselleşme ile, yani Dasein'ın dünya içerisinde somut biçimde yerini almasıyla yakından bağlantılıdır. Zollikon Seminerleri'nde de bu belirlemeler yapıldıktan sonra, "yaşayan beden", psikosomatik ve beden-zihin bağlantıları konularında birçok tartışma yapılmıştır. Örneğin Heidegger, psikosomatik kavramının, beden ve zihini birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarına veya korelasyonuna gönderme yaptığından ve yalnızca bedene ölçülebilir olarak bakılmasından dolayı oldukça belirsiz ve problematik bir kavram olduğuna işaret etmektedir. Zihin-beden ikileminin ve ondan kaynaklanan birçok sorunun ortadan kaldırılabilmesi için Heidegger, anatomik bedene karşı "yaşayan beden" perspektifinin benimsenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yeni bakış açısına göre, insan davranışı, ne yalnızca dışsal olarak gözlemlenebilir veya ölçülebilir niteliktedir ne de yalnızca bedenin, psişik itkilerin veya öznel niyetlenmenin kanalı olarak hizmet verebildiği, içsel veya içe yönelimli bir fenomendir; bunlardan ayrı olarak insan davranışı, kişilerarası alanla ilgili bir ifade ediş biçimidir. Heidegger, bedensel fenomenin kişilerarası iletişimdeki rolü hakkında bir el hareketinin ve yüz kızarmasının muhtemel anlamlarıyla ilgili örnekler verir ve psikosomatik teriminin aslında varolmayan iki antitenin sentez girişimi olduğu; soma ve psişenin insanın iki farklı varlık biçimi olmayıp Dasein'la bağlantılı bulunduğu belirlemesini yapar (Heidegger, 1987: 102-104; 115-118).

Zollikon Seminerleri'nde Heidegger, kendi çalışmasına varoluşçu psikoterapi ya da Dasein analizi gibi adlar veren Ludwig Binswanger'in kendi Daseinsanalitik yaklaşımını yanlış kavramasının üzerinde de durmuştur. Heidegger'e göre Binswanger, ontik ve ontolojik arasındaki ayrımı karıştırmasının ötesinde, ileri derecede öznelci veya mentalisttir. Heidegger, kendisinin varoluşsal analitik'inin ya da Dasein analizinin amacının Dasein'ı yöneten ontolojik ko-

şulların birliğini ve onun varlığa olan bağlantısını açığa çıkarmaya çalışmak, geleneksel felsefelerde ve Batı metafiziğinde unutulmuş olan varlığın anlamı sorununa dönmek olduğunu; yoksa hiçbir zaman öğeler arasındaki ontik bağlantıları kurmaya uğraşmadığını belirtmektedir. Bu haliyle ortak bir kavramı paylaşmalarına rağmen Heidegger'in analitiğinin anlamı, Freud'un nedensel psikodinamiğinden ve Husserl'in bilinç analizinden tümüyle farklıdır. Heidegger'in Dasein analitiğinde belirtiler, Freud'un teorisinde olduğu gibi, birtakım nedensel öğelere indirgenmez; varlığa bağlantısı içerisinde Dasein'ı karakterize eden görünümler analiz edilmeye çalışılır; yine Husserl'in fenomenolojisinde olduğu gibi vurgu, Dasein'ın ontik yapıları üzerine değil, insanın Dasein şeklindeki yapısına yapılmakta, insan bir öznellik ve aşkın bir ego bilinci olarak görülmemektedir. Oysa Binswanger'in Dasein analizi, ontik olanın ötesine geçmeye çalışmamakta, varoluşu bilincin öznelliği şeklinde ele almakta, varoluşsal analitiği hatalı olarak sanki ampirik bir antropoloji gibi kavramaktadır. Binswanger'in Dasein analizinde sözü edilen dünya-içerisindeki-varlık, antropolojik özne haline gelmiş ampirik bir bireydir. Binswanger'in yaklaşımının temel kusuru, onun Husserl'in bilinç felsefesine güveninden kaynaklanan, öznelciliğidir. Heidegger'e göre, Binswanger, *Varlık ve Zaman*'ı Kant ve Husserl'in öğretilerine bağlılık içerisinde okumuş, bu yüzden de yapılabilecek en büyük hatayı yapmıştır. Binswanger'in Dasein analizi'nin aslında ontik bir antropoloji düzeyinde somut varoluşsal yaşantıların betimlenmesi olarak görülebileceğini söyleyen Heidegger, böyle bir varoluşsal antropolojinin de aslında normallik ve varoluşsal psikopatoloji-psikoterapi olmak üzere ikiye ayrılabileceğini, fakat böyle bir çalışmanın Binswanger'in yaptığı gibi fenomenlerin genel bir sınıflanması ve soyut bir analiziyle yetinmemesi gerektiğini söylemektedir. Eğer Binswanger, bir varoluşsal antropolojiyi gerçekten kurmak istiyorsa, bunun mutlaka çağdaş insanın somut tarihsel varoluşu üzerine, yani çağdaş sanayi toplumunda yaşayan insanların tarihsel varoluşları üzerine de odaklanması gerekmekteydi (Heidegger, 1987: 150-152, 155-157, 163-164).

Heidegger'e göre, psikiyatrinin ve psikoterapinin ilgi alanları, insan varoluşu veya Dasein; özellikle de Dasein'ı yakından ilgilendiren sıkıntılar ve muhtemel deformasyonlardır. Heidegger, psikiyatrinin asıl vurguyu ölçüme ve hesaplamaya yapan doğal bilim yasalarını benimsememesi gerektiğini; aksi takdirde bir beşeri bilim olmaktan ziyade teknik olarak yapılaşmış bir insan makinesini inceleyen bir dal olacağını belirtmektedir. Varoluşsal bir psikiyatrinin izlemesi gereken kimi parametreler hakkında konuşurken ise Heidegger, stres konusuyla ilgili bir psikiyatrik raporu ele almaktadır. Dar bir davranışçılığa göre kaleme alınmış bu rapor, stresi, dışsal ve tekil bir uyaran şeklinde görmektedir. Heidegger'in varoluşsal bakışına göre ise, stres, insan yaşamı üzerine yapılmış bir talep niteliğine, yani Dasein'ın kaygılanması (*care, Beanspruchung*) için

bulunmuş bir gerekçe niteliğine sahiptir ve asla uyaran-tepke kalıpları içerisinde anlaşılmasına imkân bulunmamaktadır. Zira ortada, insanın dünya-içerisindeki-varlık olmasıyla; Dasein'ın dünyaya girmesi, şeylerle, diğer insanlarla ve varlığın kendisiyle karşılaşmasıyla, bir başka deyişle Dasein'ın atılmışlığıyla açıklanabilecek bir durum vardır. Dünyaya atılmış Dasein'a, varlıklar ancak dil aracılığıyla hitap edebilir. Böyle bir hitabın olasılığı, bir talebin veya hakkın – bunlar, stres veya stresten kurtulma biçiminde olabilir– ileri sürülmesinin koşuludur (Heidegger, 1987: 180-185).

Zollikon Seminerleri'nde üzerinde durulan şaşırtıcı konulardan biri fenomenolojik yöntemle ilgilidir. Heidegger'in sonraki çalışmalarında *Varlık ve Zaman*'ın başlangıcında ele aldığı fenomenolojiyi terk ettiğine dair yaygın bir kanı varsa da, Seminerler'de varlığın görünüşü içerisine yönelik olarak yapılan fenomenolojik soruşturmanın gerekliliğinden, her fenomenin kendisini ayırt edici nitelikleriyle sergilemesine izin verecek bir çaba içerisine girilmesinden bahsedilmektedir. Mantıksal sonuçlar çıkartmak da, diyalektik düşünümler de fenomenolojinin işi değildir; o, daha ziyade ve yalnızca düşünceyi fenomene sürekli açık tutmanın peşindedir. Çünkü fenomenleri görmek ve yorumlamak bakımından bilimsel gösterimin (*demonstration*) tüm kanıtları ve formları, hep dışsal dayanaklara gereksinimleri olduğundan, sürekli geç kalmaktadırlar. Heidegger, Seminerler'de fenomenolojinin merkezi karakterini, somut bağlanma (*engagement*; *Sicheinlasen*), yani dünya-içerisindeki-varlığımızın seyri sırasında etkileştiğimiz her şeyle bağlanma olarak tanımlamaktadır. Tüm kavramlaştırmalardan ve emotif yaşantılardan önce, böyle bir fenomenolojik bağlanma vardır. Ancak Heidegger, sözünü ettiği bu fenomenolojinin, felsefenin okullarından ve yaklaşımlarından biriymiş gibi yanlış kavranması hakkında uyarıda bulunmaktan da geri kalmamaktadır (Heidegger, 1987: 151-152; 163-164).

Heidegger ve Freud

Şüphesiz, daha önce de kısmen üzerinde durulduğu gibi, Zollikon Seminerleri'nde en çok konuşulan konuların başında, Heidegger'in düşüncesi ile Freudiyen psikanalizin birbirlerine nasıl eklemleneceği gelmektedir. Psikanalizin o dönem, psikiyatri, psikoloji ve psikoterapide egemen paradigma olduğu, başta Medard Boss olmak üzere Seminerler'e katılanların büyük çoğunluğunun psikanalitik eğitimden geçmiş ve şu veya bu ölçüde psikanalizin etkisi altında bulunan kimseler olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, bunu anlamak kolaydır. Bizim psikanalizin ve hatta genel olarak psikoterapinin güç yitirdiği ve egemen biyolojik paradigmaya gündemi terk ettiği bugün, tekrar Heidegger'in düşüncesi ile Freud'un teorisi arasındaki etkileşim sorunu üzerinde yeniden

durmamızın nedeni ise, bu ikisinin eklemlenme imkânlarının basit bir biçimde sorgulanması değildir. Zaten bugün, ne Heidegger'in ne de Freud'un temellerini attıkları düşünceler oldukları gibi durmaktadır; her ikisi de birçok verimli tartışmaya kaynaklık etmiş, her ikisinden de birçok yeni anlayış ortaya çıkmıştır ve çıkmaktadır. Heidegger ve Freud, her şeyden önce, insana ilişkin modern bilgimize en büyük katkıyı yapan iki düşünürdür ve tüm büyük düşünceler gibi düşüncenin bundan sonraki seyrinde, her yeni duruma özgü yeni biçimlerde, etkili olmayı sürdüreceklerdir. Yazının bundan sonraki bölümlerinde, Heidegger ve Freud etkileşiminin, bugün, şimdiki bilgimizle, buradan bakıldığında ve tarihsel seyri içerisinde nasıl görüldüğü üzerinde durulacak ve asıl olarak psikiyatride ve psikoterapide yorumsamacı yaklaşım tartışmalarına bir kapı açılmaya çalışılacaktır.

Heidegger ve Freud'un düşünceleri arasındaki etkileşim imkânları üzerinde ciddi olarak ilk kez duran kişi Medard Boss'tur. Boss'un Freud eleştirisinin amacı, psikanalizin Dasein analizine dönüşümünü gerçekleştirebilmek için psikanalizin teorik temellerini yeniden yapılandırmaktır. Boss, bu dönüşümün gerçekleşmesi için iki temel gerekçe sunar: Birincisi, böyle bir dönüşümle Freud, kendine gereksiz yere yüklemiş olduğu teorik ağırlıklardan kurtarılmış, üstelik mirasının temel değerlerine sahip çıkılmış olacaktır. Çünkü psikanalizin klinik ve teorik görünümleri arasında keskin bir ayrım vardır ve Dasein analitik bakış sayesinde, Freud'un gerçek, somut ve doğrudan klinik gözlemlerinin içerikleri ve orijinal anlamları restore edilebilecektir (Boss, 1963: 59). Boss'un ileri sürdüğü ikinci temel gerekçe ise, Freud'un düşüncesini Heideggeriyen terimlerle ifadelendirebilen Dasein analitik yaklaşım aracılığıyla, psikoterapiyi de hakiki teorik köklerine götürmenin mümkün olduğudur. Boss'a göre, Dasein analizi, psikoterapinin temel anlamı kadar, psikoterapi ortamı içerisinde ortaya çıkan fenomenlerin anlamı için de, yeterli bir felsefi temele sahip olan bir psikoterapi türüdür (Boss, 1988b).

Boss'un ileri sürdüğü bu fikirlerden çıkarılabilecek en özet sonuç, onun Freud'un psikanalitik teorisine değil de psikanalitik tedavi anlayışına ve tekniğine sahip çıktığıdır. Boss, iki teori arasında bir kesişim alanını, muhtemel bir geçişliliği mümkün görmemektedir. İşte bugün tartışmanın takıldığı ve belki psikiyatride yorumsamacı yaklaşıma bir kapı açılabilmesi için en uygun nokta burasıdır: Acaba psikanaliz ile Dasein analiz arasında teorik bir kesişim alanı var mıdır?

Yeni Bakışlar; Yeni Tartışmalar

Böyle bir teorik kesişim alanı olmadığını savunanların, yani Boss'un tezlerinin sözcülüğünü günümüzde Kockelman üstlenmiş durumdadır. Kockelman'a göre, Freudiyen psikanaliz soruşturma modelini doğal bilimsel yöntemlere göre yürütmekte; güçlerden, enerjilerden, dürtülerden söz etmekte; ruhsal hastalığın insan bedeninin, beyin veya sinir sisteminin işlevinde bir bozukluk sonucu ortaya çıktığını savunmaktadır. Oysa Dasein analizi, her türden bilimsel indirgemeciliğe karşı çıkmış, insan varoluşunun ve ruhsal hastalığın bu şekilde ele alınamayacağını savunmuştur. Kockelman, Dasein analizi ve psikanalizin bir arada düşünülmesinde en fazla sorun çıkartan alanı, psikanalizdeki bilinçdışı nosyonu ve onun libidinal güçlerle olan bağlantısı olarak görmektedir. Kockelman'a göre Freud, başlangıçta, beden-zihin bağlantısını nedensel bir ağ şeklinde tasarlamış ve bedensel uyarımlardan kaynaklanan bir enerji anlayışına göre bir model oluşturmuştur. Ancak daha sonradır ki, Freud bu nedensel enerjetiğe dayalı modelle, anlam ve sembollerin yorumunun başarılamayacağını görmüş ve bilinç-bilinçdışı ayrımı yapma yoluna gitmiştir. Freud, teorisinin gelişimi sırasında, bu kez, bilinçdışına yüklediği karakteristiklere, bedensel uyarımlar tarafından enerjilendirilmiş, "id" adını vermiş, fiziksel güçlere zihinsel güçlere göre öncelik tanıyan başlangıçtaki anlayışına dönmüştür. Kockelman, Freud'un bilinçdışı anlayışı nedeniyle, insan varoluşunu, bir içgüdüsel enerji rezervuarına indirgediği ve böyle bir bakışın Heidegger'in düşüncesiyle asla bir araya gelemeyeceği kanaatindedir (Kockelman, 1993). (Kockelman, bu tezlerinin çoğunu Binswanger'e ve Boss'a dayandırmaktadır – aslında Freud ve Heidegger etkileşiminin imkânlarını ilk kez araştıran ve buna şans tanımayan bir sonuçla araştırmasını bitiren kişi Ludwig Binswanger'dir.)

Görüldüğü gibi, Dasein analizi ve psikanaliz arasındaki etkileşimde, kıyametin koptuğu yer, etkileşimi imkânsız hale getirdiği ileri sürülen yer, bilinçdışı nosyonunda düğümlenmektedir. Bu yüzden karşı tezi, Heidegger ve Freud düşünceleri arasında bir kesişim alanı bulunduğu tezini ileri sürenler de bu noktadan hareket etmekte, Heidegger'in düşüncesinde bilinçdışına karşılık gelebilecek anlamlar aramakta ve bulduklarını söylemektedirler. Bu tezi ilk öne süren kişi Richardson'dur (1993a). Fakat Richardson bu kez doğrudan Freud'un kendisinden değil, psikanalizin Lacaniyen yeniden yorumundan hareket etmektedir ve böylece aslında Lacan ve Heidegger etkileşimini gündeme getirmiş olmaktadır.

Lacan ve Heidegger arasındaki etkileşim sorununa geçmeden önce, Heidegger'in temelde Freud'la uzlaşabilirliğini, daha 1959'da öne sürmüş olan Hühnerfeld'in (1994: 87; 94) yaklaşımına ve daha yakın zamanlarda benzeri bir tezi kendi teorisi içine yerleştirmeye çalışan psikiyatrist Kovel'in (1994: 198)

bakışına bir göz atmak istiyoruz.

Hühnerfed'e göre, Freud insanı öncelikle bilinçsiz yaşayan bir nelik ve görünürdeki yaşamını temeldeki ve derinlerdeki irrasyonalitenin bir dışavurumu olarak görmekte ve bu noktada Heidegger ile aynı felsefi antropolojiyi savunmaktadır. Hühnerfeld, hem Heidegger'in hem Freud'un dile ve mitolojiye meraklarını, dilin insan neliğini örttüğü kadar bu nelik üstündeki örtüyü kaldırdığına olan ortak inançlarına bağlıyordu. Heidegger de, Freud da, dil ve mitos analizi sayesinde, sahnede Varolan'ı değil de kulisi görmek istiyorlardı. Gerçi sahnenin arkasında, kuliste gördüklerine inandıkları şeyler, birbirlerinden çok farklıydı ama çabaları tam bir paralellik arzediyordu.

Kovel'e göre, Freud'un bilinçdışı, Heidegger'in varlığı açığa kavuşturma bayramları, varlığın oluştuğu ve kendini topladığı ortak mekânlar olarak, aynı topografyayı paylaşmaktadırlar. Her ne kadar Freud bunu bilinçli olarak yapmasa da, hem Freud'un hem Heidegger'in kartezyanizmin psikolojideki yaygınlığını şiddetle eleştirdiklerini düşünen Kovel, yine de bu iki düşünür arasında telafisi mümkün olmayan keskin bir ayrım çizgisi bulunduğu kanaatindedir. Freud'da bilinçdışı, varlıktan tamamen kopuk olarak kalmakta; belirleyici bir etki ortaya koysa da mevcudiyeti bulunmamaktadır. Bu yüzden der Kovel, Freud'un Tanrı'yı bütünüyle insanın ötesinde gören bir Kalvinist olduğunu; fakat Heidegger'in kişi kendisini ona açarsa Tanrı'yı duyulabilecek bir ses olarak görmesi nedeniyle Bir Lutherci, hatta katolik olduğunu söyleyebiliriz. Varlığın kendini aldatıcı bir nitelikte olabileceği, psişenin tutarlı bir yalanlar kümesinden inşa edilebileceği fikri Heidegger'e çok yabancıydı, diyen Kovel, Freud'u ise tam da Paul Ricoeur'un tanımlamasına uygun bir biçimde Marx ve Nietzsche'nin yanında bir kuşku ustası olarak görmektedir.

Lacan ve Heidegger: Söz, Varlığın Evidir

Richardson'un Lacan'dan yola çıkarak Heidegger'de bilinçdışının yerini araştırırken, Lacan'ın karmaşık teorik yaklaşımında odaklandığı nokta, bebekliğin ilk dönemlerindeki ayna evresi ve bu evrenin ardından çocuğun dilsel söylemin sembolik düzenine girmesidir. Lacan'a göre çocuk, amorf bir başlangıç evresinin ardından, esasen aynadaki kendi yansıması (*self-reflection*) sayesinde, birtakım "kendilik" (*self*) türlerini yâ da bir başka deyişle kendisinin bazı yansımalarını yaşantılayarak kendiliğin birliğini keşfetmektedir. Çocuk, aynada kendisinin yansıtılmış imgesini tanıyarak bir "ben" veya ego duyumu elde eder. Aynadaki imge, bir bakıma dışsal bir nitelik taşıdığı için ayna evresinde hem bir başlangıç özdeşimi hem de ilksel bir yabancılaşma üretilmektedir. İlk başta bir bölünmüşlük ve kalıcı olmama hali olsa da, ortaya çıkan ego kimliği, yaşamın ilk

zamanlarında ortaya çıkıveren amorf kaosun içersine yeniden düşmeye karşı koruyucu bir kalkan veya bir savunma düzeneğidir. Özdeşim ve yabancılaşma süreci, çocuğun dil içerisine, yani erişkin toplumsal dünyasının söylemsel yapıları içersine girmesiyle yoğunlaştırılmaktadır.

Lacan'ın Freud üzerine yeniden düşünmesi ve onda yaptığı temel değişiklik de, bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bu nokta, Lacan'a atfedilen "dilsel sapak" (*linguistic turn*) noktası, yani onun hem ego-bilincini hem de bilinçdışını dilbilimsel yapılar çerçevesinde yeniden düşünmesidir. Erişkin söylemine girmekle çocuk, temelde, daha önceki ikili (*dyadic*) ayna-bağlantısına göre daha ayrıntılanmış, partiküle bir ego kimliği elde etmektedir; fakat bu evrede de yaşantının egonun kapsamı içersine girmeyen tüm boyutları, bilinçdışının cehennemine sürgüne gönderilmiştir ve bu bilinçdışının kendisi, bilinçli kontrole elverişli olmayan bir birey-ötesi dil niteliği taşımaktadır (Richardson, 1993b).

Lacan, dilbilimci Roman Jacobson'un dilin iki temel ekseni olduğu anlayışını benimsemiştir. Bu eksenlerden birincisi, kombinasyon ekseni, diğeri ise seçme veya yerine koyma eksenidir. Bu eksenlerin Retorik'teki (*rhetorics*) karşılıkları, metonimi (*metonymy;* düzdeğişmece) ve metafordur (*methaphor;* eğretileme; mecaz). Lacan, Jacobson'un bu nosyonlarını, Freud'un rüya incelemesinde sözünü ettiği yoğunlaştırma (*condensation*) ve yer değiştirme (*displacement*) ile bağlantılandırmaktadır. Ona göre, Freud'un bilinçdışı içeriklerin rüyada kendilerini tam olarak göstermemeleri için, ego'nun süzgeci sonucunda oluştuklarını söylediği bu düzeneklerden yoğunlaştırma, dilbilimsel bakımdan bir yerine koyma formudur ve yerine koyma veya seçme (ya da metafor) ekseni içerisinde yer almaktadır. Yine aynı şekilde Lacan'a göre Freud'un sözünü ettiği yer değiştirme düzeneği, bitiştirme işlevini üstlenmiştir ve dilbilimsel bakımdan kombinasyon veya metonimi ekseni boyunca yerleşim göstermektedir. Bu söylenenlerden sonra, daha önce özdeşimle ilgili olarak söylediklerimize geri dönecek olursak, çocuğun erişkinlerin diline girmesinin, içinde yaşadığı kültürün ve toplumun sembolik düzenini kabul etmesi demek olduğu anlaşılacaktır. Lacan'ın formülasyonuna göre, hem söylemsel dil hem de toplum, "yasa" veya "babanın adı" ile temsil edilmektedir; bunlar, toplumsal veya sembolik düzenin bekçileri ve sembolleridirler. Bir başka deyişle, babanın (toplumun) yasası, dilin yasası olmuştur. Bununla beraber erişkin diline girilmesi, yani kültürün kabulü, düz ve sancısız bir bütünleşme süreci değildir. Bu süreç içerisinde, "kendilik"in (*self*) düzenli olmayan ve söylem öncesi katmanları, bilinçdışına ve birey-ötesi dile, ki Lacan buna "öteki" adını verir, bilinçdışına sürgün edilirler. Daha önceki evrede, tipik olarak anneyle olan, aynadaki yansıtılmış imgeyle ikili ilişkinin yerini alan sembolik düzen, ontolojik, simbiyotik bağlantıyı kopartıp atmakta, sonuçta da varlığın eksikliği veya yitimi ortaya çıkmaktadır

ve bu eksikliğin veya yitimin giderilmesi için yaşam boyu sürecek olan yitik cennete yönelik özlemin ve arzunun temelleri de böylece atılmış olmaktadır. İşte bu yüzden Lacan için insanın temel dinamiği Freud'un sandığı gibi libido değil, Hegel'in sandığı gibi arzu'dur (Richardson, 1993b: 101-107).

Heidegger de Zollikon Seminerleri'nde, birçok yerde, insan patolojisini ontolojik eksiklik veya mahrumiyet (*privation*) ile bağlantılandırmaktadır. Ona göre mahrumiyet, bir şeyin çıkarılıp atılması değil, bir eksiklik veya istek olarak insanın içersinde tutulması demektir. Tıp mesleğindeki çabalar, yokluk (*negation*) alanını, işte böyle bir mahrumiyet olarak anlamaktadırlar. Dünya-içersindeki-varlık veya sağlıklı-varlık (*well-being*), hastalık durumlarında, ortadan kalkmış, çıkarılıp atılmış değildir; rahatsızlanmıştır (*disturbed*). Yani bu durumda hastalık, Dasein'ın yerleşmişliğinin (*situatedness*) basitçe ve yalnızca bir yoksanması değil, mahrumiyet içersinde olmasıdır. Zira her mahrumiyet, varlığa bağlantılanmışlığı, istemeyi veya istek içersinde olmayı içermektedir. Zaten bu nedenle de Heidegger, içinde yaşadığımız teknolojik ilerleme çağına, mahrumiyet çağı adını vermektedir (Heidegger, 1987: 58-59, 63).

Richardson, Lacan'ın çalışma alanı ile Heideggeriyen düşünce arasındaki ilk ve en temel bağlantı noktasının, Dasein'ın aşkın ontik özdeşim olarak ontolojik kavramlaştırılmasında içerildiğini düşünmektedir. Richardson'a göre Heidegger, Dasein'ı bilinçli bir özne olarak değil, bir kendilik (*self*) olarak kavramaktadır; Dasein, ek-statik veya merkezi olmayan (*excentric*) bir kendiliktir; onun kendi varlığı, tüm varlıkların varlığına açık ve maruz kalmış durumdadır. Verili ek-statik niteliği nedeniyle Dasein, bilinçli egodan veya kendilik-özdeşimine verilmiş bir isimden (ben; *I*) daha fazla bir şeydir. Çünkü Dasein, sürekli olarak, varlık yönünde, kendisine ve öteki varlıklara aşkınlaşmak durumundadır; onu merkezi olmayan bir kendilik niteliğine büründüren de bu özelliğidir. Tüm bu söylenenler, Dasei'ın özneleşmeden önce yapılaşmış, ontobilinçli bir kendilik olduğu ve bilinçdışı bir nitelik taşıdığı anlamına gelmektedir. Dasein'ın bu tarzda ele alınışı, onu, Lacan'ın bölünmüş öznesine veya "kendiliğin kendisini radikal bir biçimde merkezsizleştirmesi" kavramına tekabül ettirmektedir.

Richardson'a göre, Heidegger ve Lacan'ın (ya da Lacaniyen Freud'un) düşüncelerinin oldukça yakınlaştığı bir başka nokta da, Lacan'ın Freud'un kendi terimleri olan *Kern unseres Wesens*'ten varlık boyutu olarak söz etmesi sırasında ortaya çıkmakta, bu bakışı, onu, Heidegger'in ontolojik maruz kalma (*exposure*) anlayışına yakınlaştırmaktadır. Denilebilir ki Lacan'a göre de, varlığın bağlantılanmışlığı, Dasein'ın hem sağlıklı-varlık olmasının hem de muhtemel bir hastalık ve patolojinin, zeminini oluşturmaktadır. Lacan, bir nörozun, varlığın, bir özneye, öznenin dünyaya gelmesinden önceki bir yerden tavır alışına bağlı olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

Lacan ve Heidegger arasındaki asıl yakınlık ve bağlantı noktasını ise, sık sık dil alanından yardım istemeleri oluşturmaktadır. Bu bağlantıyı aydınlatabilmek için Richardson, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "konuşma" (*speech*) üzerine tartışmasına ve esasen, daha sonra varlığın kavrandığı (*logos*) olarak dille ilgili yazdıklarına başvurur. Heidegger, Batı metafiziğinin Varlık'ı henüz unutmaya başlamadığı, eski Yunan düşüncesinde, Varlık'ın, tüm varlıkları, kendi içlerinde ve bir başkasıyla ilişkilerinde, bir araya toplayan sürecin kavranması olarak yaşantılandığını düşünmektedir. Yine Heidegger'e göre, Logos olarak, yani çokluğu kendileri olarak kavrayan ve onlara bir başkasıyla bağlantılanmak için izin veren şey olarak ele alındığında varlık, bir dil yaşantısıdır; hakikaten (*aboriginal*) bir dil yaşantısıdır. İşte dilin, bu tarzda, hakikaten dil olarak tanımlanması, Richardson'a göre, Lacan'ın dilsel sapağından ve özellikle, onun Freudiyen bilinçdışını dilden yola çıkarak yeniden tanımlama girişiminden çok farklı şeyler değildir. Lacan, Jacobson ve arkadaşlarının keşfetmiş oldukları, fonemlerin yasalarının veya dilin iki büyük ekseninin bilinçdışı bir biçimde yapılandığını ve insana nüfuz ettiğini görmüştür. Titiz bilimsel bir inceleme, bunların bizatihi ilksel (*primordial*) logos'un tarihsel biçimleri olduklarını da farkedecektir (Richardson, 1993b: 107-110).

Özetleyecek olursak: Heidegger'den, en azından Lacaniyen yoruma uygun bir bilinçdışı kavramı çıkartılabileceğini öne süren Richardson, bunun için Dasein kavramına öznel-olmayan (*non-subjective*) veya öznellik-öncesi (*pre-subjective*) bir onto-bilinçli kendilik olarak bakmanın yeterli olacağı fikrindedir. Boss'u izleyerek Heidegger'in düşüncesi ile Freudiyen bilinçdışı teorisinin taban tabana zıd olduğunu ileri süren ve bu kamplaşmada Anti-Freudiyenizmin sözcülüğünü üstlenen Kockelman ise, bu öznel-olmayan ve öznellik-öncesi onto-bilinçli kendilik betimlemelerinin asla Dasein'ın niteleyicileri olmadığı; bu yüzden de Heidegger'in temel ontolojisine Freudiyen fikirleri sokmanın ya da Freudiyen psikanalizi Heideggeriyen terimlerle yeniden kurmanın imkansız olduğu kanaatindedir. Daha sonra bu tartışmaya farklı bir bağlamda daha ayrıntılı olarak döneceğiz. Şimdi tüm bu tartışmaları daha iyi değerlendirebilmek için, konumuza farklı bir çıkış yoluyla varılan başka bir tepe noktasından bakmak, tartışmaya Merleau-Ponty'nin bakışından etkilenen düşünürleri de dahil etmek istiyoruz.

Düşüncenin Yüksek Bir Tepesinde Biraz Mola: Merleau-Ponty

Dallmayr, ileri sürdüğü görüşlere Merleau-Ponty'nin psikanalize bakışını (Merleau-Ponty, 1993) dayanak almaktadır. Merleau-Ponty'nin psikanalizin bilimsel ve nesnelci bir ideoloji olmaktan çıkarılmasından ve Freudiyen bilinç-

dışının arkaik ve ilksel bir bilinç, baskılanmışın (*the repressed*) da bütünleştiremediğimiz bir yaşantı zonu olarak görülmesinden yana olduğu belirtilmektedir. Bu yolla ne mentalist bir çizgiye düşülecek ne de psikanaliz, Husserliyen bilinç felsefesi içersine katılmış olacaktır. Husserl'in bilincimizin mutlaka bir şeyin, bir dünyanın bilinci olduğu şeklindeki önermesini kabul eden, ama Husserl'den ayrı olarak, bu bir şeyin ve bir dünyanın aynı zamanda, bilincin eylemlerine göre ayarlanmış birer nesne olduklarını da söyleyen ve bu nedenle "bilinç, Heraclitus'un ruhudur veya varlıktır; önünde olmaktan ziyade kuşatıcı bir durumdadır," diyen Merleau-Ponty, Dallmayr'e göre Husserl'den ziyade Heidegger'e yakın düşmektedir. Yine Merleau-Ponty de Boss gibi, Freud'un terminolojisi veya teorisindense, somut incelemelerini daha önemli bulmaktadır. Ona göre, varoluşsal felsefe veya ontoloji, bu bakımdan, psikanalizde kendini ortaya seren, şaşkınlığa uğramış bir yaşamın gürültüsüne kulak kesilmekle görevlidir; varoluşsal felsefe ile psikanalizin alanları birbirlerinden çok farklı olduğundan bu ikisi birbirlerine üstünlük taslamamalı, aralarındaki ilişki de basit bir yakınlığa indirgenmemelidir. Heidegger'in, Zollikon Seminerleri'nde ve diğer çalışmalarında açıkça görülebileceği gibi, Dasein'ı hem bilimselciliğin doğalcı indirgemeciliğinden, libidinal zorlanmalardan, hem de soyut, rasyonalist normativizmden kurtarmaya ve korumaya çalıştığını ve *physis* kavramının Yunanca anlamında olduğu gibi, doğanın kendi kedisini ortaya koyan, masum ve şiirsel bir açılmasına yolu aralamaya uğraştığını belirten ve bu anlayışını Merleau-Ponty'nin yukarıda ele aldığımız bakışıyla birleştiren Dallmayr, Heidegger'deki bu alternatif doğa anlayışının psikanalizin ve psikoterapinin teorik yapısına asıl katkıyı sağlayabileceği kanaatindedir (Dallmayr, 1991). Yani diyebiliriz ki, Dallmayr de Boss gibi, Heidegger'in Dasein analitiğinde Husserl'den miras olan fenomenolojiye birinci sırada yer vermekte, bu fenomenolojik önceliği Freud'un somut incelemelerini onun teorisine tercih ederken de göstermekte; Boss'un söylediklerini bir bakıma Merleau-Ponty'nin sorunsalı içerisinde yinelemektedir.

Dallmayr'inkine benzer bir yaklaşım denemesi, yine yakın zamanlarda, Merleau-Ponty'den yola çıkarak varoluşsal fenomenoloji ile psikanalizin entegrasyonu sonucunda, Freud'un derinlik psikolojisini yeni bir genişlik psikolojisine çevirmek istediklerini söyleyen Dreyfus ve Wakefield tarafından yapılmıştır (1990: 272-289). Bu yazarlar, Freud'un zihin anlayışının, Brentano'nun bir öğrencisi olması dolayısıyla oldukça Kartezyen olduğu; Freud'un zihni, sayesinde dış dünya ile irtibat kurularak, dış dünyanın bilinir hale getirildiği temsillerden (*represantation*) ibaret gördüğü kanaatindedirler. Böyle bir zihin anlayışına "epistemolojik zihin" adını veren Dreyfus ve Wakefield, Freud'un patoloji ve terapi kavramlarının da epistemolojik olduğunu, dolayısıyla yetersiz kaldığını düşünmektedirler. Onlara göre, Kartezyen zihin anlayışına radikal bir

tavır alan Heidegger ve Merleau-Ponty, zihin adını ağızlarına bile almazlar; yalnızca insan varlığını tüm olarak dünyaya bağlantılandıran yoldan söz ederler ve hatta "ilişki" kavramını bile dünya ile insanı iki farklı şey haline getirmesi nedeniyle pek tercih etmezler; insanı "dünya içinde varlık" olarak görmeleri nedeniyle, Heidegger ve Merleau-Ponty için artık özne ile nesneyi bilgi aracılığıyla bağlantırmaya çalışan epistemolojik bir zihinden ziyade ontolojik bir zihin sözkonusudur.

Dreyfus ve Wakefield, kendi "genişlik psikolojisi" anlayışlarının ontolojik bir bakışa dayandığını ileri sürmektedirler: Ontolojik bakış açısı, insanların nesnelere yönelik zihinsel durumları olduğunu yadsımaz fakat bu durumların, nesnelerin kendilerini gösterdikleri bir bağlam içinde olduğunu savunur. Heidegger'e göre bu bağlam, paylaşılmış toplumsal pratiklerdir. Bu bağlamın varlıkları bizim için görünür hale getirmesine Heidegger, açıklık (*lichtung*) adını vermektedir. Heidegger'i izleyen Merleau-Ponty ise, bu açıklığı bir odanın aydınlatılmasına benzetmekte ve bu açıklığın bizim insanlara ve şeylere yönelik olan beden konumumuzla ve bedensel becerilerimizle bağlantılı olduğunu söyleyerek, Heidegger'i bir adım daha ileri götürmektedir. Herkesin gerçeği kendine göre bir algılaması olduğu doğrudur; ne ki bu anlama, özel olmayıp paylaşılmış kamusal dünyanın bir çeşitlenmesidir. Merleau-Ponty'de psikopatolojinin kaynaklandığı yer tam da burasıdır: Onun anlayışında beden dünya ile karşılıklılık ilişkisi içindedir ve eğer beden, belirli bir konumda donup kalırsa, kendi açıklığında ortaya çıkan her şeyi çarpıtacaktır. Biraz daha açık söylersek, eğer bir insan bazı insanlarla ve nesnelerle bağlantısının tikel bir yolunu, anlamın paylaşılmış kamusal dünyasını hiçe sayarak, tüm insanlara ve tüm nesnelere genellemeye kalkması halinde, psikopatoloji ortaya çıkmaktadır; genelleme, Freud'un psikopatoloji teorisindeki bastırmaya karşılık gelmektedir. Psikopatolojiye böyle bakan Merleau-Ponty için psikoterapideki başarıyı açıklamak da kolay bir iştir: İyileşmeyi sağlayan şey, Freud'un sandığı gibi, hastanınaktarım sayesinde geçmişi farketmesi değil, terapistiyle birlikte geçmişi yeni bir perspektiften görerek, tek boyutlu bakışının enfekte ettiği yaşamının çok boyutlu ve açık bir hale gelebilmesidir.

Merleau-Ponty'nin bu ontolojik bakışının, fenomenolojik bir psikopatoloji teorisi için büyük bir imkân sunduğuna inanan yazarlar, Merleau-Ponty'nin psikopatolojiye bakışındaki kimi eksikliklerin de Heidegger'in mizacı (*mood*) dünyaya ayarlanma (*attunement; befindlichkeit*) formu olarak gören mizaç teorisiyle giderilebileceği düşüncesindedirler. Örneğin Merleau-Ponty'nin teorisi, sıkıntı verici bir çocukluk çatışması sırasında ortaya çıkan özgün bir örüntünün (*pattern*) genelleşerek diğer insanlara ve olaylara karşı da kullanıldığını söylemekte fakat bunun nasıl olduğunu tümüyle açıklayamamaktadır. Ama eğer Heidegger'in mizaç teorisinden çıkarak, bu aile krizi sıra-

sında çocuğun yaşadığı emosyonel tepkinin yalnızca büyük ve yoğun olmakla kalmayıp, aynı zamanda toplu bir nitelik alarak çocuğun tüm dünyasını kapsadığını ve ontolojik bir boyut kazandığını söylersek, bu eksiklik giderilmiş olacaktır.

Dreyfus ve Wakefield, ayrıca Heidegger'in daha çok kültürel açıklığı sürekli kılan pozitif paradigmaya; Merleau-Ponty'nin ise, odaklanılan kişilerin, nesnelerin ve olayların açıklığa değil de kapalılığa hizmet eden yanına, yani negatif paradigmaya odaklandığını söylemektedirler. Psikopatoloji teorisinde, fenomenolojik yaklaşımın neden daha ziyade Merleau-Ponty'den yararlanması gerektiğini, işte bu negatife olan odaklaşma açıklamaktadır. Dreyfus ve Wakefield, "genişlik psikolojisi" anlayışlarının, psikopatolojiye yepyeni bir bakış ve yeni fırsatlar getirmediğini, yalnızca varolan psikopatoloji teorilerinin eksikliklerini gidermeye ve psikoterapilerin başarılarını kavramlaştırmaya çalışan bir çaba olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre, Heidegger'in çalışmasından hareketle ontolojik bir tedavi yaklaşımı geliştirdiklerini söyleyen Binswanger ve Boss, psikopatolojiyi insan açıklığının dar ve rijit bir biçimde çarpıtılması olarak görmektedirler ve her ikisi de kavramlarını henüz paradigma anlayışının oluşmadığı erken Heidegger'den almakla ve Merleau-Ponty'nin yaşanmış beden kavramını bilmemekle hataya düşmüşlerdir. Binswanger ve Boss, erken Heidegger'deki boş bir açıklık fikrinin etkisiyle, psikopatolojide, hastanın dünyasındaki açıklığın daralmasının etkisini farketmişler; fakat bu daralmanın etkisinin bir paradigmaya odaklanmaktan veya spesifik beklentilerle karşılıklı ilişki içindeki bir beden konumuna çökelmekten kaynaklandığını anlayamamışlardır (Dreyfus & Wakefield: 1990; 272-289).

Boss'tan Lacan'a Yol Arayışları

Richard Boothby

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Boss'un Freud'u eleştirisi, onu gereksiz yere yüklenmiş olduğu teorik ağırlıklardan kurtararak, klinik gözlemlerindeki içerikleri ve orijinal anlamları restore etmek ve psikoterapiyi doğru teorik temellere oturtmak gibi ikili bir gerekçeye dayanıyordu. Boss'dan sonra bu konudaki tartışmalar, daha ziyade Freudiyen bilinçdışı ile ilgili olmak üzere, bir uçta Kockelman'ın temsil ettiği bütünüyle Boss'u savunan Anti-Freudiyen ekol ile diğer uçta Richardson'un temsil ettiği Boss'u dışlayarak Lacan ve Heidegger arasında teorik bir kesişim alanı bulmaya çalışan uzlaşmacı ekol şeklin-

de iki kutuplu bir seyir izledi. Görüldüğü ve tahmin edileceği üzere, bu tartışmadan özellikle pratiğe aktarma anlamında belirli bir verim çıkmamış ve entellektüel bir kısır döngü içine sıkışıp kalınmıştı.

Boss, Dasein analizi adıyla yepyeni bir psikoterapi modeli öneriyor, bu konuda teorik desteğini Heidegger'den, uygulamalarıyla ilgili temel dayanağını ise Freud'tan sağlıyordu. Her şey, onun Dasein analitik terapisinin getirdiği yenilikleri ve dev mirasını reddetmeye kimsenin yeltenemeyeceği kadar açıktı. Fakat ardından çıkan tartışmalarda Richardson'un Boss'a güçlü bir itiraz yükselterek, Lacaniyen anlamlarda bile olsa Freudiyen bilinçdışı ile Heidegger'in düşüncesi arasında yaşamsal bir kesişim alanı olabileceğini ileri sürmesi, artık bundan böyle gündeme yeni bakışların da geleceğini haber veriyordu. Richardson'un itirazıyla birlikte, akla ister istemez Heidegger'in psikiyatri ile ilişkilendirilmesinin (Heideggeriyen psikiyatrinin?) artık tek yolunun Boss'un ortaya koymuş olduğu yol olmayabileceği ihtimali geliyordu. Pekala, Lacaniyen psikanalizden de Boss'un temellerini attığı yapıya katkılar sağlanabilir; bu yolla gerek bir psikoloji teorisi gerek bir psikoterapi anlayışı olarak Dasein analitik (Heideggeriyen) psikiyatri için oldukça zengin verimler elde edilebilirdi. İşte yazının bu kısmında, bu yeni verimler sağlayabilecek alanda, yani Boss'un bakışından apayrı bir Heideggeriyen psikiyatri (?) anlayışı ihtimalinin belirdiği sanılan noktada kısa bir gezinti yapmak istiyoruz.

Boothby'e göre (1993) Boss, psişik fenomenin kaba, tematik yorumlarına karşı çıkmakla; her bireyin yaşantısının biricikliğini kabul ederek, onları psikanalitik formüllendirmenin cenderesinden kurtarmakla ve psikanaliz sırasındaki tedavi etkinliğini açıklamaya bağlamamakla, psikoterapi alanında büyük yenilikler yapmıştır; fakat aynı Boss, Freud'un bilinçdışı kavramını yeterince değerlendirememiş, Freud'un aynı zamanda teorik de olan mirasını reddetmek gibi bir hataya düşmüştür. Boss için Dasein analitik insan anlayışının sağladığı sayısız avantajlardan birisi de, bilinçdışı kavramını gereksiz kılmasıdır (Boss, 1963: 93). Freud'u bu kavramı kullanmaya zorlayan şey de, onun mekanistik doğal bilim anlayışıyla insan davranışına bakmaya çalışmasıdır; zaten bu nedenledir ki Freud, psikanalizin en temel kavramlarını doğal bilimlerden ödünç almaktan çekinmemiştir. Boothby, Boss'un Freud eleştirisine büyük ölçüde katılmakla birlikte (ki zaten bizzat Jacques Lacan ve Roy Schafer gibi Freudiyenler de bu eleştirilere büyük ölçüde katılırlar), onun tüm bunlardan yola çıkarak Freud'un teorisi ile klinik uygulaması arasında kesin bir ayrım yapmaya kalkışmasını onaylamamaktadır. Kaldı ki, ona göre, Freud'un teorisinin temel güdülenimi, insanı doğal bilimsel terimlere göre düşünmek ve ona uygun bir psikolojik teknoloji bulmak değildir; Freud, analitik ortamdaki yaşantıya uygun bir cevap bulmaya çalışıyordu ve bu çalışmanın sonucunda bilinçdışı kavramına ulaşmıştı. Boss, kendi çalışmasında, bilinçdışının yerine, bilincin ya da

Dasein'ın ışıklandırdığı aydınlığın (*clearing*) henüz tematize olmamış, dikkatin dışında kalan, uzak periferisini olarak tanımlamayı yeğlemiştir (Boss, 1983: 147). Boothby ise, böyle bir tanımın asla bilinçdışını karşılamadığını, daha ziyade bilinçaltına karşılık geldiğini söylemektedir (Boothby, 1993: 149).

Boss, Dasein'ı varlıkların ışığa çıktıkları bir açık aydınlık olarak kavramakta ve bu tanım uyarınca psişik hastalığı da, bu açık aydınlığın bir sınırlanması veya kısıtlanması olarak görmektedir. Ona göre Dasein, ilksel olarak böylesine açık ve özgür iken, onu kısıtlı ve sınırlı bir nörotik haline getiren, başkalarınca baskı altına alınmasıdır. Nasıl *Varlık ve Zaman*'daki *das Man*, gündelik gevezelikler içerisinde otantisitesini yitirip gidiyorsa, insan varlığı da kendisini kolayca başkalarının görüş ve kararlarına kaptırarak, orijinal özgürlük ve açıklığını yitirmektedir (Boss, 1988b). Bu açıdan bakıldığında iyileşme de, kişilerarası kabul ve güven bağlamında, açıklığın restorasyonu anlamına gelmektedir. Analistin ana görevi, hastanın dünya-içerisindeki-varlığının yeniden açılmasının mümkün olabileceği, güvenli ve destekleyici bir ilişki sağlayabilmektir. Böyle bir ilişkiyi sağlamak dışında analistin diğer temel görevi, daha önce açıklanmadan kalmış olan ilişki imkanlarını hastaya incelikle işaret edebilmektir. İşte bu yüzden terapist, hastayı yaşamındaki sınırlılıklarla yüzleştirebilmek için bıkmadan usanmadan "niçin değil?" diye sorarak, geri durduğu ya da hiç aklına bile getirmediği diğer yaşam imkânlarını hastayla birlikte araştırmaya koyulur (Boss, 1963: 234).

Boothy, Boss'un ruhsal hastalığa ve tedavisine böyle bakmasının, onun bilinçdışını gereksiz bulmasına yol açtığı kanaatindedir ve bu anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü hastalığa ve tedaviye böyle bir bakış, Freud'un bakışından tümüyle farklıdır. Boss, her şeyden önce tedavinin olumlu olarak sonuçlanacağı konusunda genel bir iyimserliğe sahiptir. Boss'un iyimserliğinin kaynağında, nörotik davranış örüntüleriyle kolayca başedebileceği şeklinde bir önyargısı olması bulunmaktadır. Ona göre hasta, önceden gözden kaçırdığı imkânları fark edip gerçekleştirebildiği zaman, iyileşme fırsatını da yakalamış olacaktır. Nörotik kimseler, diğer insanlarla, şimdi sürdürdüklerinden başka bir bağlantı kurma biçimini, hayal bile edemedikleri için yaşadıkları nörotik davranış örüntülerine tutsak olmaktadırlar. Oysa "niçin değil?" sorusuyla, ruh sağlığına giden kral yolunu bulabilecek bir strateji izlemek mümkündür. Freud ise, tedavi sonuçları konusunda iyimser olmaktan ziyade daha temkinlidir ve deneyerek tedavi sonuçlarını görmekten yanadır. Freud, iyimserliğe değil de tedavi boyunca ortaya çıkacak dirençlere daha çok önem vermektedir. Freud'a göre analitik ilişki sırasında tek başına güven, hiç bir şey için yeterli değildir. Freud, analitik ilişkiyi izin veren ve garanti eden bir bağlantıdan ziyade, mahrum bırakan ve engelleyen bir ilişki olarak düşünmektedir. Yine Boss'un iyimserliğinin altında bulunan etkenlerden birisi de, ruhsal hastalığı Dasein'ın başka insanların etki-

siyle kısıtlanmasıyla açıklamaya çalışmasıdır. Bu noktada da Freud, tümüyle farklı bir düşüncededir. Freud'a göre böylesine direnç gösteren ve inat eden nörotik belirtileri ve davranışları, tümüyle toplumsal olarak yaratılmış baskılarla açıklamaya imkân yoktur; bunlar, daha ziyade bireye içsel nedenlerle ortaya çıkmaktadırlar.

Tüm bunlardan sonra, Boothby, yani demektedir, Boss'un bilinçdışını reddi, yalnızca Freud'a teorik bir tavır alış değil, fakat aynı zamanda klinik uygulamanın doğasıyla ilgili bir yargıdan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, Boss'un fenomenolojik kalkış noktası, onun bilinçdışı kavramına karşı çıkmasına yol açmaktadır (Boothby, 1993: 151).

İşin ilginç yanı, Boss'un bir yandan Freud'un bilinçdışı kavramına karşı çıkarken bir yandan da onun geri itim (baskılama; *repression)* kavramına sahip çıkmasıdır. Boss'a göre, Freud'un ruhsal süzgeç kavramı ile bu süzgeçin etkisi sonucunda ortaya çıktığını söylediği geri itme (*repression)* süreci arasında mantıksal bir tutarsızlık bulunmaktadır; zira bilinçdışının bilincinde olmadan böyle bir süzgecin görevini sürdürebilmesi imkân dahilinde olmazdı (Boss, 1983: 246). Ancak Boss, aynı zamanda Freud'un geri itme kavramıyla insan patolojisinin ve varoluşunun önemli bir yanını da keşfettiği kanaatindedir ve kendisi psikopatolojinin varoluşçu izahında geri itme kavramına çok önemli bir yer vermektedir. Ona göre Freud'un hatası, geri itmenin mekanik bir bilinçdışı savunma düzeneği olmayıp, bilinçli bir varoluşsal fenomen olduğunu anlayamamaktır (Boss, 1983: 245).

Boss ile Freud arasındaki ayrılık noktaları ortadadır. Fakat Boothby, daha önce ele almış olduğumuz Kockelman ve Richardson'un anlayışlarından farklı olarak bu kez, bilinçdışı kavramına yükledikleri karşıt anlamlardan dolayı Boss'u ve Freud'u zıt kutuplar haline getirmekten ziyade, onları Lacan'ın bilinçdışına getirdiği yorum sayesinde birbirlerine yakınlaştırmaya çalışmaktadır.

Boothby, Boss'un Freud'un bilinçdışı tanımının yalnızca fiziksel metaforlara dayalı olan kısmıyla ilgilendiğini; hiçbir zaman psikoterapötik dilin ve konuşmanın önemiyle ilgili özel bir tartışma yapmadığını söylemektedir. Oysa Ricoeur'ün de belirttiği gibi (1970), psikanalizin bu enerjetik kısmının yanı sıra, onu dilin yapısıyla bağlantılandıran yorumsamacı bir kısmı da vardır. Boothby'e göre Freud'un düşüncesinin dilsel yanlarını en iyi biçimde, Fransız psikanalist Jacques Lacan incelemiştir ve ona göre Boss'un bir Heideggeriyen olarak, Heidegger'in dile verdiği önem ortada iken, psikanalizin bu dilsel (yorumsamacı) yanları üzerinde durmaması ilginç bir durumdur. İşte bu yüzden Boothby, Heidegger ile Freud arasında dilden yola çıkılarak kurulması gereken bağlantı görevinin bugün üstlenilmesi gerektiğini savunmakta, bu konuda Lacan'ın önemine değinmektedir. Ona göre, Lacan'ın dilbilimsel yeniliklerle taze

bir bakış getirdiği psikanaliz ile Dasein analizi arasında derin bir yakınlık olduğu ortaya konulabilir.

Lacan, bilinçdışının dil gibi yapılandığını söyleyerek psikanalizi ödünç aldığı doğal bilimsel terimlerden kurtarmaya girişmiştir. Lacan'a göre her insan öznesi, ebeveynlerinin dilinde somutlanmış kültüre özgü anlamlarca önceden yapılanmış, sembolik bir düzenin içerisine doğmaktadır. Bu sembolik düzen içerisinde, ebeveynlerin ve yakınların beklentileri, sembolik bir biçimde, sayısız şekillerde kodlanmıştır. Dolayısıyla insan eylemlerinin anlamlılaşacağı sembolik sistemle bağlantısı, daima bir gösterenler (imleyim; *signifier*) sisteminden önce yapılanmıştır. Bu göstergeler ağına her giriş, kaçınılmaz olarak konuşmacının özgün niyetinin ötesine giden anlam etkileri üretecektir. Özetle söyleyecek olursak, çocuk önceden varolan bir sembolik evrene doğmaktadır ve konuşma, her zaman söylenilen şeyden daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Bu yüzden bilinçdışı güdülemeler, insanın dille bağlantısının özünde bulunan ifadelere yönelik açıklıkları bulacaklardır.

Boothby, Boss'un "Güneşadam" (*Sunman*) adını verdiği ve hastanın varlığındaki saf ışığın ortaya çıkışını örneklediğini ileri sürdüğü vakasından yola çıkarak, Boss'tan Lacan'a bir yol bulmaya, yani Boss'un bu vaka için söylediklerini Lacaniyen psikanaliz ve bilinçdışı kavramlarına göre, yeniden yorumlamaya girişmektedir. Eğer Heideggeriyen bir terapiden söz ediyorsak, bu yeniden yorumlama görevi yapılmak zorundadır. Çünkü Heidegger, varlığın muhtemel kendini ortaya koyuş biçimlerinin, dil ve konuşmanın doğasıyla mutlaka bağlantısının kurulması konusunda ısrarlıdır. Gerçi Lacan, varlık kavramından gerçek (*real*) kavramı kadar söz etmemektedir ama Boothby'e göre onun gerçeğe girişi, Heidegger'in varlığa girişi gibidir ve nihayetinde her ikisi için de bu girişin kökleri dilsel yaşamda bulunmaktadır.

Michael P. Sipiora

Boothby'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı savunan ve bir bakıma onun bıraktığı yerden devam eden Michael P. Sipiora, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*ında bir psikoterapi teorisi olduğu fikrindedir (Sipiora, 1988-1989). Sipiora, Richardson'un Heidegger'in düşüncesinde Lacaniyen anlamda bir bilinçdışına yer olduğu tezinden ve Boss'un Dasein analizindeki yorumundan hareketle, yeni bir Heideggeriyen psikoterapi teorisi geliştirmek ve Boss'un Dasein analizinde ihmal edilmiş olan psikolojik dönüşümlerde dilin merkezi konumunu gündeme getirerek bu ihmalin üstesinden gelmek amacındadır.

Sipiora, söyleyeceklerini, Rollo May'ın varoluşsal psikoterapi betimlemesi, Heidegger'in fenomenoloji tanımı ve Richardson'un Dasein'a onto-bilinçli kendilik olarak bakan yaklaşımı üzerine oturtur:

May, varoluşsal psikoterapinin temel katkısının insanı varlık olarak anlaması olduğunu söylemektedir. Ona göre varoluşsal analizin ayırt edici niteliği ise, terapistin karşısında oturan tikel varlığın varoluşuyla, Dasein ile, ve varlık bilimi denilen ontoloji ile ilgilenmesidir (May, 1958: 37).

"Kendisini kendisinin göstermesine izin vermek" şeklindeki fenomenoloji tanımında ifade edilmek istenen, şeylerin yüzeylerinde kendi'yi temsil eden bir şey olduğu değil, şeylerin gizli anlamlarını ortaya çıkarmanın gerekliliğidir. Bu ifadelerin sahibi olan Heidegger'e göre, adı geçen gizli anlamlar da, basitçe görünmeyen bir şeye değil, görünen şeyin ötesindeki bir mevcuta değil; gizli, çarpıtılmış, gömülmüş, örtülmüş birçok anlama işaret etmek için kullanılmıştır (Heidegger, 1962: 60).

Richardson, Dasein'ın Heidegger tarafından bilinçli bir özne olarak değil, öznesellik öncesi onto-bilinçli bir kendilik olarak kullanıldığını ve bu haliyle bilinçdışı bir nitelik taşıdığını belirtmektedir. Richardson'a göre onto-bilinçli kendilik (*Dasein*), danışanın hergünkü ben'i veya ego'su değildir. Her günkü ben, danışanın Dasein'ının gizil konumunda kendisine bir yer bulmuştur; Dasein sıradan farkındalık içersinde bile olsa, kendisinin hergünkü ben'i hakkında bilgi sahibidir ve onu garanti altında tutmaktadır. Her günkü sorunların ben'ini, bir kimsenin kendiliğinin olma potansiyelinden ayıran şey, kendiliğin bilinçdışı olmasıdır (Richardson, 1993: 187).

Şu halde Sipiora'nın daha sonra ayrıntılandıracağı yeni Heideggeriyen terapi teorisinin anahatları ortaya çıkmıştır: Psikoterapinin danışanın varoluşuyla ilgilenmesi, bireyin varlığının gizli, örtük zemininin yani bireyin Varlık-içinpotansiyelinin sorun edinilmesi demektir, ki bu zemin veya potansiyeller, bilinçdışı bir nitelik taşımaktadır (Sipiora, 1988-1989: 35-36). Sıra, bu anahatların ayrıntılandırılmasına; Boss'un Dasein analitik yaklaşımının bu formülasyona göre yeniden yorumlanmasına gelmiştir:

Heidegger'in *Ereignis* kavramı, yukarıdaki formülasyonu ayrıntılandırmak ve Boss'tan kanıt sağlamak için iyi bir çıkış noktasıdır. Ereignis, Dasein'ın Varlığın mevcudiyetinin "orada"sı olarak süregiden oluşumu demektir. Dasein, her an Varlığın bir yerdeki oluşunu ifade etmektedir ve bu sürekli bir durumdur; Dasein, her an bir olaya tahsis edilmiştir (*the Event of Appropriation*); bir başka deyişle, varlıklar dünyasında yeni angajmanlara girmektedir; Dasein, bir yandan Varlık tarafından garanti edilmekte, bir yandan da varlıklar arasında Varlığın "orada"sını muhafaza etmektedir. Boss'un ifadesiyle, "Ereignis, Varlığın çağrısının ve Dasein'ın bu çağrıya cevabının görülmeyen birliğidir" (Boss, 1988b: 61), yani *Ereignis*, Dasein'ın sürekli bir oluş olarak kökenini ifade eden, bağlantısal ve dinamik bir kavramdır. Varlık, *Ereignis* olarak anlaşıldığında, bir şey değildir; bizden önce mevcut olan tüm şeylerin öne çıkması, dinamik bir görünüm içersine girmesidir. *Ereignis*, bize mevcudatın metafiziğini değil, va-

roluşumuzun özünde katlanmış halde bulanan gizemi vermektedir.

Boss, Dasein analitik psikoterapisinin en temel amacını *Ereignis* kavramından türetmekte, bu amacı, terapistin hastanın çağrısına cevap vermeye çalışması olarak belirlemektedir (Boss, 1988b: 61). Terapistin cevabını gerektiren şey, danışanın olmak için öne çıkmış olan kendi varlığıdır ya da danışanların Varlık tarafından uğranılmış, yani Varlığın "orada"sı olmuş kendi varlıklarıdır. Terapistin hastanın çağrısına iyileştirici cevabı ya da cevabındaki iyileştirici nitelik, hastanın içsel potansiyellerini –ki tedaviye kadar gizlenmiş, rahatsız edici ve çarpıtılmış bir şekilde kalmışlardır– bizzat hastanın kendisine tahsis edilmesine imkân sağlayarak olacaktır (Boss, 1983: 273). Terapistin ana sorunu, danışanın, Dasein için açık veya örtük bir biçimde her zaman gündemde olan, Varlık-için potansiyelinin ne olduğudur ve bu potansiyeli uygun bir biçimde tedavi ilişkisi sırasında harekete geçirebilmektir. Dasein'ın Varlık-için potansiyellerinin belli ölçülerde gizlenmiş ve hatta çarpıtılmış olmasının nedenleri ise, zararlı ebeveyn etkilerinden, kolektif ideolojilerin deformatif yönergelerine kadar birçok etkeni kapsamaktadır (Sipiora, 1988-1989: 37).

Sipiora, Boss ile hemfikir bir biçimde, Heideggeriyen bir terapi teorisinin temeli olarak gördüğü *Ereignis* kavramından sonra, bu kez Boss'un Heidegger'e yönelmesinde asıl rolü oynayan, bizim de yazının başında belirtmiş olduğumuz, *Varlık ve Zaman*'da üzerinde durulan iki bakım (*care*) ya da kaygılanma (*solicitude*) türü olduğu konusuna yönelmekte; bu soruna biraz daha açıklık getirmektedir:

Dasein analitik yaklaşımına göre, terapist hastanın çağrısına iki türlü cevap verebilir; bir başka deyişle hastaya iki türlü bakım sunabilir ya da hasta için iki tür kaygı duyabilir. Bunlardan birincisi müdahaleci (*intervening; leap in*), diğeri ise, sezgisel (*anticipatory; leap ahead*) niteliktedir. Müdahaleci bakımda terapist, hastanın sorunlarına, gelişen olaylara bizzat kendisi el koyar, hasta adına onların yönetimini üstlenir, örneğin onun iş bulmasına yardım etmeye, ne yapacağını hastaya göstermeye çalışır. Müdahaleci bakım, psikoterapi sırasında çoğu kere gerekli olabilir ama asla psikoterapi değildir ve hatta bağımlılık ve potansiyel baskı yaratma gibi tehlikeleri de barındırır. Sezgisel bakım türünde ise terapist, artık sorunlara, olaylara değil de, doğrudan doğruya danışanın kendisine yönelir. Terapist, danışanın yönetimini üzerine almaz; yapmak zorunda olduğu şeyi, onun aktüel bir sorunu haline getirmeye, sorumluluğu kendisinin üstlenmesini sağlamaya çalışır. Psikoterapinin başlangıcında, zaten tükenmişlik duygusu içinde bulunan, işini ve sorumluluklarını yerine getirmekte güçlük çeken ve kendisiyle ilgilenmeye vakit bulamayan danışana terapist elbette müdahaleci bir bakım sunacaktır ama bu bakım türünün hızla yerini sezgisel bakıma bırakması, terapistin danışanın varoluşsal durumuna odaklanması, onun Varlık için potansiyellerini harekete geçirmesi gerekmektedir (Sipiora, 1988-

1989: 28).

Bir psikoterapi seansında, terapisti ve danışanı birbirlerine bağlantılayan şey, danışanın söylemidir. Danışanın söylemi, onun orada varlığının anlamını ifşaa etmektedir. Fakat bu anlam, danışanın konuşmasında söylediği şeyin içinde açıkça bildirilmediği gibi, çoğu zaman hakkında konuşulan şey de orada varlığın anlamı değildir. Günlük konuşma sırasındaki söylemin bu ifşaayı saklama eğiliminde olması, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da üzerinde durduğu ve "onlar"ın "boşa konuşma"sı adını verdiği bir durumdur (Heidegger, 1962: 213). Gündelik konuşmada anlam "onlar"ın önceden düzenlenmiş yorumlarına, yani kamusal ortak anlamaya göre bir kalıba oturtulmuş ve gizlenmiştir.

İşte bu noktada terapiste düşen görev, danışanın seans sırasındaki sıkıntısını ve rahatsızlığını varlık için potansiyelinden kopmuş bir biçimde, "onlar"dan birisi (*"they"-self*) olarak "boşa konuşma" edası içinde dile getirirken, gizli kalmış anlamı yani Richardson'un deyişiyle bilinçdışında kalmış olan ontobilinçli kendiliği bulup çıkarmaktır. Sipiora'ya göre, terapist bu görevi ancak fenomenolojik bir çalışma ile başarabilir. Zaten gizlenmiş anlam, görünen şeyden başka bir şey de değildir; gerçeği yapılandıran şey, kendini açığa vurabilmek için uğraşıp durmaktadır (Craig, 1988:10). Sorunun çözümü, terapistin bunu açığa çıkarabilecek türde bir angajmana girebilmesine bağlıdır. Danışanın söylemiyle bu tarzda sezgisel bakım (*leap ahead*) verebilecek bir angajman ise, terapistin azmiyle (*resoluteness*) sağlanabilir. Heidegger'in tanımladığı haliyle azim, bir kimsenin "onlar" içersinde kaybolmuşluğunu geri planda tutarak, kendisi olmaya izin vermek demektir (Heidegger, 1962: 345).

Azmin sağladığı angajmanın tikel görünümleri, itidal (*equanimity*), itibar (*considerateness*) ve sükut'tur (*reticence*). İtidal, terapistin kendi Varlık için potansiyeline, varlığının oradasını açığa vuran, yani o sırada tarafsız bir dikkatle, onun danışanla varlığını açığa vuran potansiyeline kendini ahenkli bir biçimde ayarlamasıdır (Heidegger, 1962: 396). Bu ayarlanma, tarafsız bir dikkate imkân bırakmayan, hep belli sorunlarla uğraşa dalmış "onlar"-kendiliği'nin uyuşturucu etkilerinden keskin bir biçimde ayrılmakta; terapistin kendi kişisel ajandasının danışanınkine katılmasını engellemekte; danışanın konuşmasıyla uyarılabilecek olan "onlar"-kendiliği'nin tecessüsüne izin vermemektedir. İtibar ile anlatılmak istenen ise, terapistin danışanın sorunlarına angaje olması, ona bir nesne gibi yaklaşmak yerine, Varlık-için-potansiyelleri olan birisi olarak yönelmesidir. Ancak böyle danışana yönelen bir varlık gibi davrandığında terapist, danışanın Varlık-için-potansiyellerinin öne çıkan yanlarını sezebilir. İtidal ve itibar biraraya geldiğinde, zaten terapist terapötik angajmanın diğer bir tikel görünümü olan sükut içersinde olacaktır. Terapist, ancak sükut halinde olduğunda, danışanın varoluşunda açığa vurulan şeyi kavramaya hazır durumdadır. Bu yüzdendir ki, Heidegger, bir söylem biçimi olarak sükutu, Dasein'ın bir-

başkasıyla-Varlık olan yanının saydamlığının, içten bir dinleme potansiyelinin ortaya çıkabilmesi için ilksel bir tavır diye nitelendirmektedir (1962: 208). Terapistin sükutu sayesinde, "boşuna konuşma"da yitip giden şey, görünür kılınma şansına kavuşacak; görünenlerin terapist tarafından danışanın "boşuna konuşma"da gizli kalan orada varlığının anlamları lehine yorumlanmaları sayesinde ise, görüşmeler boyunca giderek "onlar"-kendiliği'nin yerini bilinçdışında kalmış olan onto-bilinçli kendiliğin alması ihtimali ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü terapistin, danışanın "boşuna konuşma"sının yapıbozumuna karşı söylemi, sürekli bir biçimde, danışanın işlevsel hergünkülüğü içinde işleyip duran şeyin ontikliği ile (yani otantik olmayan yan ile), onun temeldeki onto-bilinçli kendiliğinin ontolojikliği (yani otantik yan) arasındaki farkı gösterip duracaktır (Sipiora, 1988-1989: 40-46).

Bu şekilde seyreden bir psikoterapi çalışmasında üzerinde durmamız gereken bir nokta da, psikoterapötik dönüşümün gündeme geldiği "vizyon anı"dır. "Vizyon anı", yine Heidegger'in bir kavramıdır (1962: 376) ve bir kimsenin kendine özgü varlık-için-potansiyellerine yönelmiş bir Varlık olmanın varoluşsal olasılığını (1962: 372) özgürleştirebilmeyi ifade eder. Sipiora da kavramı Heidegger'le aynı anlamda, ama bu kez terapistin yorumları sayesinde, orada varlığının özgün ortamındaki onto-bilinçli kendiliğini, kendisi için görünür hale getirmiş, saydamlaştırmış bir danışanın yaşadığı dönüşümü anlatabilmek için kullanmaktadır. Danışan psikoterapötik çalışma sayesinde, dünya-içersindeki-varlığının kendisine sunmuş olduğu olasılıkları farkederek aralarından özgürce seçim yapma imkânına kavuşmaktadır (Sipiora, 1988-1989: 47-48).

Sipiora'nın kendisinin de henüz kapsayıcı olmaktan uzak olduğunu kabul ettiği Heideggeriyen terapi teorisi kısaca bu şekildedir. Sipiora, bilmediği için Lacan'dan fazlaca söz etmese bile, Richardson'un çalışması sayesinde söylediklerinin Boss'la Lacan'ı birleştiren Heideggeriyen bir terapi olduğu kanaatindedir.

Sonuç Yerine

Boothby, Heidegger ile Lacan'ın "dil"de buluştuklarını saptamasına saptar; Sipiora, Boss'un Dasein analizinde ihmal edilmiş olan dilin psikolojik dönüşümlerdeki merkezi konumunu esas alan bir Heideggeriyen terapi teorisi için bazı tespitle öne sürmesine sürer, ama acaba bu şekilde, yalnızca, dilden yola çıkılarak oluşturulacak bir teori, Heidggeriyen psikiyatri teorisi olabilecek midir? Bu, cevabı kesinlikle "hayır" olması gereken bir sorudur.

Paul Ricoeur'un ünlü *Freud ve Felsefe*'si çevresinde gelişen tartışmalara şöyle bir bakıldığında bile, bu "hayır" cevabının nedenlerini apaçık görmek mümkündür. Çünkü bu tartışmalarda, şimdi Heideggeriyen bir psikiyatri için

kalkış istasyonu olarak görülen Jacques Lacan'ın psikanalizi (psikiyatriyi değil yalnızca psikanalizi) hermenötiğe indirgemekle suçlandığı, onun dil dışı yanlarının ihmalden gelindiği ileri sürülmektedir (Göka, 1993b). Psikiyatri, yalnızca dile indirgenemeyeceği, Ricoeur'un deyişiyle söyleyecek olursak, onun hermenötiğinin yanısıra doğal bilimsel yanı için geçerli olan bir enerjetiğinin de bulunduğu göz önünde tutulacak olursa, Heidegger ve Lacan'ın birlikte, varlığa girişin kökleri olarak dili gördüklerinin Richardson, Boothby ve Sipiora tarafından "keşf" edilmesi, tek başına bir işe yaramayacak, olsa olsa Heideggeriyen bir psikiyatrinin önemli postulalarından birisi olarak kalacaktır.

Boss'tan Lacan'a uzanan yolların keşfi, Heideggeriyen bir psikiyatri için yeni imkânlar açtığı kadar, yeni tartışmalara neden olarak bazı kısıtlılıklar da getirmektedir. Örneğin bu yazı içinde de ele aldığımız Dreyfus ve Wakefield (1990), bu anlayışların henüz paradigma anlayışına sahip olmayan erken Heidegger'den kaynaklandığını ileri sürerek, bu tür çabaları daha baştan reddetmekte, Dallmayr (1991) ile birlikte Merleau-Ponty'den kaynaklanan bir genişlik psikolojisi'nin önemine ve gereğine işaret etmektedirler.

Bize göre, Boothby ve Sipiora'nın Boss'tan Lacan'a uzanan yolları keşiflerinden sonra, Heideggeriyen bir psikiyatri için şimdi yapılması gereken, Boss'un temellerini attığı yeni yaklaşımı, onun farkedemediği, ulaşamadığı yeni yollarla, yeni uzantılarla beslemektir. Örneğin Heidegger'in düşüncelerini, Boss ve Lacan'dan sonra psikanalizin yeni görünümleri olan nesne ilişkileri teorisi ve kendilik psikolojisi ile ve hatta biyolojik psikiyatri yaklaşımı ile yüzleştirmeye tabi tutmak, önümüzde yerine getirilmesi gereken bir görev olarak durmaktadır.

KAYNAKÇA

Binswanger, L. (1958), "The Existential Analysis School of Thought", May R., Engel A., Ellenberger H. F., (der.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, New York: Basic Books, 191-213;
(1960), "Daseinsanalyse und psychotherapie", *Acta Psychotherapeutica et Psychosomatica*, 8:4:258.

Boss, M. (1963), *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, Lefebre L. B., (çeviren), New York: Basic Books.
(1983), *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, Conway S., Cleaves A. (çevirenler) New York: Jason Aronson.
(1988a), "An encounter with Medard Boss", *Humanistic Psychologist*, 16:1:36.
(1988b), "Recent considerations in Daseinsanalysis", *Humanistic Psychologist*, 6 (1): 58-74.

(1993), "Martin Heidegger's Zollikon Seminars", *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry* içinde, Hoeller K. (der.) Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.

Boothby, R. (1993), "Heideggerian Psychiatry? The Freudian unconscious in Medard Boss and Jacques Lacan", *Journal of Phenomenological Psychology*, 24: 2: 144-160.

Copleston, F. (1990), *Copleston Felsefe Tarihi*, Yardımlı A. (çeviren), İstanbul; İdea Yayınları, cilt 9, bölüm 2b.

Craig, E. (1988), "Daseinsanalysis: A Request for Essentials", *Humanistic Psychologist*, 16: 1: 24-57.

Dallmayr, F. (1988-1989), "Heidegger and Psychotherapy", *Review of Existential Psychiatry*, c. 21, no. 1, 2 & 3: 9-35.

Dallmayr, F. (1991), *Between Freiburg and Farnkfurt: Toward a Critical Ontology*, Amherst: the University of Massachusetts Press, 210-237. (Dallmayr, aynı konuyu iki ayrı makalesinde daha işlemiştir. Bunlar: Dallmayr, (1988-1989) ve "Heidegger and Freud", *Political Psychology* 1993; 14:235-253.)

Dreyfus, H. L., Wakefield, J. (1990), "From Depth Psychology to Breadth Psychology: A Phenomenological Approach to Psychopathology", Messer SB, Sass LA, Woolfolk RL. (der.), *Hermeneutics and Psychological Theory* içinde, New Brunswick and London: Rutgers University Press, 272-289.

Ellenberger, H. F. (1958)" A Clinical Introduction to Psychiatric Phenomenology and Existential Analysis", May R, Engel A., Ellenberger HF. (der.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, içinde, New York: Basic Books, 93-124.

Göka, E., Türkçapar, H. (1991), "Dasein Analizi Ekseninde Psikiyatride Varoluşçuluk", *Türk Psikyatri Dergisi*, 2: 4: 247-255.

Göka, E. (1993a), "Hermenötik Üzerine", *Türkiye Günlüğü*, 22: 84-94.

Göka, E. (1993b), "Freud'un İnsanla İlgili Bilgiye ve Bilime Katkısı", *Türkiye Günlüğü*, 24: 22-33.

Güzel, M. S., Akay, A. (1990), "Heidegger Filozof", *Felsefe Dergisi*, 2-3: 255-265.

Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, Macquarrie J, Robinson E. (çevirenler), New York: Harper and Row.

Heidegger, M. (1987), *Zollikoner Seminare: Protokolle-Gesprache-Briefe*, Boss M. (der.), Frankfurt: Klostermann, Aktaran Dallmayr F, "Heidegger and Psychotherapy", *Review of Existential Psychiatry* 1988-1989; c. 21, no. 1, 2 & 3: 9-35.

Hühnerfeld, P. (1990), *Heidegger: Bir Filozof Alman*, Gündoğan Yayınları: Ankara.

Kockelman, J. J. (1993), "Daseinsanalysis and Freud's Unconscious", Hoeller K. (der.), *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 22-35.

Kovel, J. (1994), *Tarih ve Tin*, çev. Pekinel H., İstanbul: Ayrıntı.

May, R., Engel, A., Ellenberger, HF (1958), (der.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, New York; Basic Books.

May. R. (1958), "The origins and significance of the existential movement in psychology" May R, Engel A, Ellenberger HF. (der.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* içinde, New York Basic Books, 3-36.

Merleau-Ponty, M. (1993), "Phenomenology and Psychoanalysis: Preface to Hesnard's L'Oeuvre de Freud", Hoeller K. (der.), *Merleau-Ponty and Psychology*, *Studies in Existential Psychology & Psychiatry* içinde, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 67-72.

Mounier, E. (1986), *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Kırkoğlu S. R., İstanbul; Alan Yayıncılık.

Pacheco, A. (1988-1989), "Legacy of Medard Boss", *Review of Existential Psychiatry*, c. 21, no.1, 2 & 3, 3-9.

Richardson, WJ. (1993a), "The place of the Unconscious in Heidegger", Hoeller K. (der.). *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry*, Atlantic High-

lands, NJ: Humanities Press, 95-112. (Bu makalenin orijinali, *Review of Existential Psychology & Psychiatry*'nin 1965, 5: 265-290 sayılı nüshasında yayınlanmıştır.)
Richardson, W. J. (1993b), "The Mirror inside: The Problem of the Self", Hoeller K. (der.), *Heidegger and Psychology, Studies in Existential Psychology & Psychiatry,* Atlantic Higlands, NJ: Humanities Press, 101-107.
Ricoeur, P. (1970), *Freud and Philosophy,* Savage D. (çeviren), New Haven, Conn.: Yale University Press.
Sartre, J. P. (1988), *Yöntem Araştırmaları,* Kırkoğlu S. R. (çeviren), İsatnbul; Alan Yayıncılık, 3. baskı.
Sass, L. A. (1990), "Humanism, Hermeneutics, and the Concept of the Human Subject", Messer SB, Sass LA, Woolfolk RL. (der.), *Hermeneutics and Psychological Theory,* New Brunswick and London: Rutgers University Press, 222-272.
Sipiora, M. P. (1988-1989), "Solicitude, Discourse and Unconscious: Toward a Heideggerian Theory of Therapy", *Review of Existential Psychiatry,* c. 21, no. 1, 2 & 3: 35-50.
Yalom, I. D. (1980), *Existential Psychotherapy,* New York; Basic Books.

—

Maurice Merleau-Ponty

GÖZ VE TİN

Çeviren: Ahmet Soysal

"Aklın en yüksek noktası, zeminin ayaklarımızın altından kayışını mı fark etmektir; devam edilen bir şaşkınlık durumunu tumturaklı bir şekilde soruşturma diye mi adlandırmaktır, daire şeklinde bir yol alışı araştırma diye, tam olarak olmayanı Varlık diye mi adlandırmaktır?

Ama bu hayal kırıklığı, boşluğunu tam olarak dolduracak bir olumluluk isteyen sahte imgelemin hayal kırıklığıdır. 'Her şeyi olmamak' yerinmesidir. Tam temellenmiş bile olmayan bir yerinme. Çünkü eğer, ne resimde, ne de hatta başka yerde, bir uygarlıklar hiyerarşisi kuramıyor ve ilerlemeden söz edemiyorsak, bu, belirli bir yazgının bizi geride tutmasından değil, aslında, resimlerin ilkinin bir anlamda geleceğin dibine dek gitmiş olmasındandır. Eğer hiçbir resim resmi tamamlamıyorsa, hatta hiçbir yapıt mutlak olarak tamamlanmıyorsa, her yaratı bütün diğerlerini değiştirir, bozar, aydınlatır, derinleştirir, doğrular, yüceltir, yeniden yaratır ya da önceden yaratır. Eğer yaratılar bir 'elde edilmiş' değilse, bu, her şey gibi, geçtiklerinden değildir yalnızca, neredeyse bütün yaşamlarının kendi önlerinde olmasındandır da."

METİS YAYINLARI
İPEK SOKAK NO. 9, 80060 BEYOĞLU, İSTANBUL

DANNY'NİN TEMSİLİ DÜNYASI

Cahit Ardalı, Yavuz Erten

Yaşlı kadının oturduğu geniş ve rahat koltuk yoğun uğultuların yükseldiği büyük salonun merkezi bir yerine yerleştirilmiştir. Yaşlı kadın ısrarlı bakışlarını kalabalığı delmek istercesine çevresinde dolaştırır. Sonunda avındaki çaresizliği zevkle izleyen bir avcı duyarsızlığıyla gözlerini kısar ve şiveli İngilizce'siyle seslenir: "Buraya gel bakalım Danny!".

Uzun boylu genç adam kopya çekerken yakalanmış bir öğrenci mahcubiyeti ile kadının bulunduğu tarafa yönelir. Avcının gözlerindeki sadistik zevk yerini bir meydan okumaya bırakır, daha önce kısık duran göz kapakları sonuna dek açılır; dikleşen sırt ve boyun, çevredeki herkesin biraz korku, biraz hayranlıkla izlemeye başladığı gitgide mağrurlaşan ve ağırlaşan bir büstü taşımaya çalışırlar. Genç adamın yaşadığı utangaçlıkla zıtlık içeren bir el hareketi ve çelikten bakışların yumuşaması muzip bir davete dönüşür. Kraliçe yanındaki sandalyeyi göstermektedir: "Otursana Danny!".

Genç adam sıkıntılıdır; yüzündeki gülümseme kibar bir ızdırabı yansıtır. Sağ elinde tuttuğu içki kadehini sol eliyle sinirli bir şekilde okşamaktadır. Umutsuz çırpınışı içinde, kısa süreli de olsa bir çıkış yolu bulabilmenin umuduyla doğrulur: "Size bir içki getireyim Dr. Mahler!". Kraliçe sol eliyle avının kolunu kavrar; yüzündeki ifadeyle kararlı bir şekilde içki istemediğini anlatır.

Omuzlarını iyice büzen genç adam işini bir an önce bitirmesini isteyerek celladına bakan bir çaresiz gibi, kendini kraliçenin insafına bırakmıştır. Uzun süren sessizliğin her saniyesi genç adamın omuzlarındaki yükü arttırıp, yaşlı kadının kararlılık ve sertliğine yeni kuvvetler ekler. Kraliçe genç adama döner, bakışlarıyla baştan aşağıya süzer: "Size çok kez ulaşmaya çalıştım Dr. Stern! Ancak ya karşılık vermediniz, ya da aracılar vasıtasıyla kabul ettiğiniz davetlere mazeret bildirmeden gelmediniz." Ve daha sonra son darbeyi vurmanın acımasızlığıyla ekler: "Bütün makalelerini okudum Danny!".

İçki kadehini yere bırakan genç adam iki eliyle dizlerini ovuşturarak ızdırabın bir an önce bitmesini istercesine, içinde tuttuğu bütün nefesi bırakarak başını iki yana sallar: "Sizin teorinizle ilgili problemlerim var Dr. Mahler!". Kraliçe yüzünün bütününe yayılan muzip ifadeyi kendilerini göz ucuyla izleyenlerle

paylaşarak genç adama doğru döner: "Ben bütün ömrümü problemli insanlara yardım etmeye adadım Danny!".

Yaşlılık çizgilerinin derinleştiği yüzüne eşlik eden mahcubiyetini kendisini dinleyenlerle paylaşan Daniel Stern, ilk defa anlattığını söylediği bu "çok mahrem" anısını şu sözlerle bitirir: "Ona gerçekten aşıktım!".

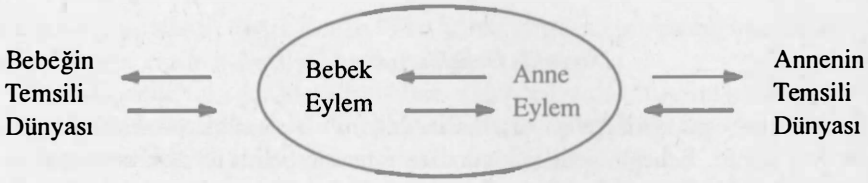
Dinamik Gelişim Teorileri

Melanie Klein, Anne Freud, Karen Horney ve Helene Deutsch ile beraber psikanalizin "büyükanneler grubu"nu oluşturan Margaret Mahler, Sigmund Freud sonrası dönemin en yaygın şekilde kabul edilmiş gelişim teorisyenidir. Özellikle psikanalizin son yıllarda en kuvvetli iki ekolünden biri olan Nesne İlişkileri yaklaşımınca bütünüyle kabul edilen ve terapi odalarında hedeflenen amaçların içeriğini dikte ettiren bu gelişim teorisi, son onbeş senedir ciddi bir rakip ve eleştiriyle karşı karşıyadır. Bir psikanalist olan psikiyatr Daniel Stern arka arkaya yazdığı makaleler, kitaplar ve yankılar uyandıran araştırmalar ile bebeğin ruhsal yapısının gelişimini konvansiyonel teorilerden radikal olarak farklı bir şekilde ele alan bir teori geliştirdi. Bugün psikanaliz ve onun modern yorumlanışı olan psikodinamik görüş içerisinde çocuk ile ilgili teorilerin iki kutupta odaklandığı söylenebilir. Birinci kutupta Freud'un, Klein'ın, Kernberg'in, Jacobson'ın ve Mahler'in teorileri anılabilir. Etkisinin yaygınlık ve yoğunluğu; kendisinden önce gelenleri içermesi ve yorumlaması, kendisinden sonra gelenlerin de çıkış noktası, ilham kaynağı ve referans noktası olması sebebiyle, bu kutup Mahler'in adıyla anılır. "Mahler'in bebeği" dürtüleriyle hareket eder; bakıcılarıyla ilişkisinde bağımlı ve edilgendir. Margaret Mahler'in yeni doğan bir çocuk için öngördüğü gelişim hedefi, otizm ve sembiyoz gibi kör bağımlılık devrelerini aşarak, ilk bakıcının çemberinin dışına çıkmayı becerip özerkliğe ulaşılan ayrılma ve bireyleşme noktasıdır. Son yıllarda büyük bir hızla gelişen 0-3 yaş psikiyatrisi (eski adıyla yeni doğan psikiyatrisi) ve gelişim psikolojisindeki Piaget sonrası dönem, gelişen teknolojik olanaklarla artan amprik bulgu ve gözlemleri bir potada eritti. Greenspan, Zeanah, Lieberman, Mc. Donough ve Stern bu ikinci kutbun en önde gelen isimleridir. Stern, etkisinin yaygınlığı ve düşünsel hareketi ilk ateşleyen olma sıfatıyla önder isimdir. "Stern'ün bebeği", Mahler'inkinin aksine etkendir ve kör bir bağımlılık içinde değildir. Daha ilk günlerden başlayarak bakıcısıyla oluşturduğu alanın ortak belirleyicisidir. Stern'e göre bebek, cinsel ve saldırgan dürtüleriyle değil, benlik oluşumuna doğrudan bağlı ilişki gereksinimleri tarafından güdülenir; cinsellik ve saldırganlık gibi klasik ekol dürtüleri, amaç değil, gerçek amaçlar (benlik duyumunun ilişkiler aracılığıyla gerçekleştirilen doyumları) götüren araç olabilirler.

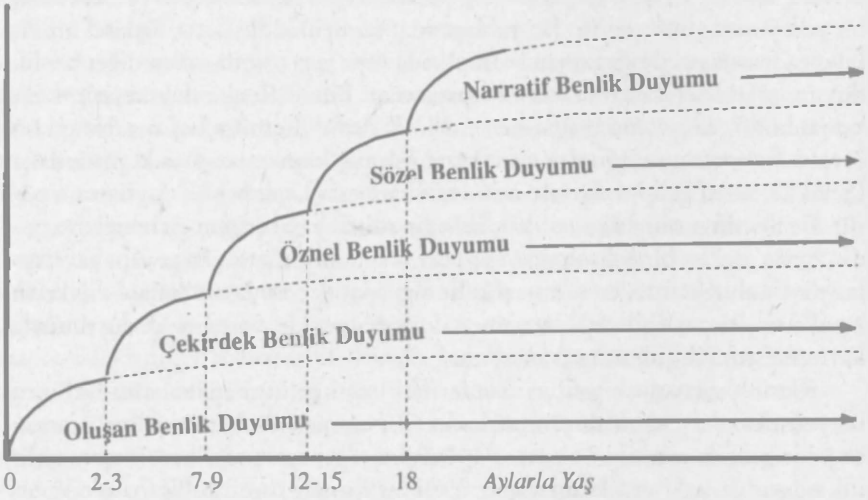
Stern'de Gelişim Aşamaları

Stern'de bebeğin kritik gelişim aşamaları doğumla başlayarak onsekizinci ay ve ötesine yayılır. Bebeğin gelişim aşamaları, zamanın belirli iki noktası arasında yer alıp, tamamlanan dilimler değildir. Her gelişim aşaması, zamanın bu belirli iki noktası arasında hakim hale gelir, diğer aşamanın zamanı gelince de sadece geri plana çekilir, kaybolmaz. Böylece, Stern'ün gelişim aşamalarının her biri, birbirlerinden farklı zaman dilimlerinde en etkin olgu haline gelip, kendilerinden bir sonraki devre başlayınca geri çekilen ancak kaybolmayan ve kümülatif bir etki yaratan süreçlerdir. Bu yaklaşımda, bir benlik duyumu, ilişkisel bir etkileşimde ortaya çıktığı zaman, –ön planda veya geri planda– tüm diğer benlik duyumları da beraberce ve yanyana yaşanırlar. Buna "Benlik duyumlarının eşzamanlılığı" (*Simultaneity of senses of the self*) denir. Stern'ün beş ana devresi bu çerçevede etkileşime girerler ve üstüste binmiş katmanlar olarak görünürler (Şekil 2). Stern gelişim devrelerinin hammaddesi olarak benlik duyumunu görür. Benlik duyumuyla kastedilen, bebeğin ruhsal yaşantısının en temel düzeyidir. Stern'e göre, bir gelişim devresini bir takım modeller ve faraz yapı kavramlarıyla ele almaktansa, en somut şekilde algılanabilen ve yaşantılanan –herkesin kendisinde test edebileceği– fenomenolojik bir veriyle, yani benlik duyumuyla kavramlaştırmak çok daha avantajlıdır.

Klasik psikanalitik gelişim teorilerinin hepsi gelişim aşamalarını birbirini izleyen devreler olarak düşünmüşlerdir. Bu aşamaların herbiri id ve egonun özel bir gelişim evresini ima etmekle kalmaz, aynı zamanda, herbir aşama klinik oluşumlara da gönderme yapar. Yani bu teoriler patomorfik (patolojik biçimlerden hareketle oluşturulmuş) ve retrospektiftir (bugünden geriye doğru kurulmuş). Daha özgül iki kavramdan da sözedilebilr: Bunlarda birincisi, bebekliğin yetişkin şekle sokulması (*adultmorfism*); ikincisi ise, normal gelişmenin ilk hallerini psikopatolojinin son halleriyle bağlantılandırma varsayımıdır. Bu düşünce tarzının sonucu olarak, Erikson, Mahler ve diğer nesne-ilişkileri teorisyenleri her aşamaya özel sabitlenme ve geri çekilmelerden kaynaklanan patolojilerden söz ederler. Kısacası, Stern öncesi gelişim teorileri, psikopatolojik gelişimi anlamak için zaman içinde geriye doğru düşünüp çalışırlar. Oysa, benlik duyumunu esas alan gelişim aşamaları patomorfik değil, normatiftir; benlik duyumu gelişmesindeki bozulmalar sonraki patolojilerin önceden kestirilmesini kolaylaştırsa da, değişik benlik duyumlarının gelişim planlaması, normal süreci anlatmak için çizilmiştir, herhangi bir patolojinin açıklanması birinci derecede önem taşımaz. Mahler-sonrası gelişim teorilerine göre, klinik olgular, yalnızca gelişim aşamalarıyla değil, yaşam boyunca yaşam boyunca yaşanabilecek değişik deneyimlerle belirginlik kazanabilirler. Ne psikolojik etkiler, ne



Şekil 1



Şekil 2

patolojiler, ne de travmalar yaşla özel değildirler, yaşam boyunca olasılıklar taşırlar.

Yeni davranışlar ve yetenekler ortaya çıkarken, bu yeni olguların, benlik ve "diğeri" (*other*- burada, çocuğun ilişkide olduğu önemli kişinin –ilk bakıcı, anne, baba, vb.– imgesi kastedilmektedir) arasındaki ilişki kalıbı üzerine, öznel perspektifler oluşturmak için tekrar organize olduklarını görürüz. Bunun sonucu olarak büyük atılımlar halinde değişik benlik duyumları kendini gösterir. Stern'e göre, gelişimin doğasında, herzaman süreci organize edecek, düzenleyecek bir üst düzey olguya (organa, "*agent*"a) gereksinim vardır. Ona göre, bu organ öznel benlik duyumudur.

Stern, doğumdan sonraki ilk iki aya, "Oluşum halindeki benlik duyumu" (*Sense of an emergent self*) aşaması adını verir. Ancak, daha önce açıklandığı gibi, bu aşamanın hammaddesi olan özgül benlik duyumu ikinci aydan sonra kaybolmayacak, yeni oluşmaya başlayacak bir sonraki benlik birlikte varlığını sürdürecektir.

Bu aşamada, bebeğin iç dünyasında değişik deneyimler arasındaki bağlantılar süratle şekil almaya başlar ve bebekler hayatı örgütleme yeteneklerinin geliştiğini hissederler. Bebeğin sosyal kapasiteleri, güçlü bir amaç-yönelimi ile sosyal etkileşimleri oluşturmak için etken hale gelir. Bu karşılıklı etkileşimler, duygulanımlar, algılar, sensorimotor yönelimler, anılar ve diğer düşünceler ile üretilir. İç dünyadan kaynaklanan faaliyetler, farklı olaylar arasındaki bağlantılar ve bütünleşmeleri kurar. Örneğin, bebekler bir nesneye dokunarak, onun şeklini hissedebilir, hatta önceden görmeden, sadece dokunduktan sonra görerek o nesneyi tanıyabilirler. Diğer duyu kanalları arasındaki bütünleşmeler de hızla gerçekleşir. Bağlar, ilişkiler süratle şekillenir; bebekler yoğun bir organizasyon oluşumunu yaşarlar. Tüm bunlar " oluşum halinde benlik duyumunu"nun bir varlık haline geçiş sürecine işarettir. Bebek için bu aşamanın başarılması gereken temel ödevi, bir yönelim duygusunun sağlanmasıdır.

İkinci ve üçüncü aylardan itibaren "çekirdek benlik duyumu" oluşmaya başlar. Bu benlik duyumunun fiziksel benlikle çok yakın ilişkisi vardır. Bebek kendisini sürekli ve bütün bir fiziksel birim olarak hissedder. Bu duyumun tam anlamıyla yerleşmesi sonucunda, bebek kendisi ile "öteki"nin gerek fiziksel varlığı, gerek hareketleri gerekse duygulanımları (*affect*) açısından tamamen ayrı ve farklı özneler olabileceklerini sezmeye başlar. Bu aşamanın en temel kavramı adaptasyondur (uyarlanma).

Yaşamlarının yedinci ve dokuzuncu aylarından başlayarak bebekler yeni bir öznel perspektif geliştirmeye başlayarak, iç dünyalarını ve deneyimlerini tekrar düzenlemeye başlarlar. Bu aşamanın başlayabilmesi için bebeğin kendi dışında da zihinler olduğunu keşfetmesi gerekir. Benlik ve "diğeri" artık sadece fizik varlık, hareket, duygulanım ve süreklilikten ibaret çekirdekler olmaktan çıkmıştır. Onlar artık öznel ruhsal durumlar –duygular, istekler, tercihler, eğilimler– içerirler. Bu organize edici yeni öznel durum, farklı bir benlik ve "diğeri" tanımlar ki, tanımın ana özelliği "gözle görülemeyip çıkarımlarla ulaşılabilinen, ancak, gözle görülebileni kesinkes harekete geçiren ve yönlendireni merkeze yerleştirir. Merkeze yerleştirilen ve gücü takdir edilen bu yeni olgu (ruhsal hal, durum) benlik ve "diğeri" arasındaki ilişkinin bel kemiğini oluşturur. Stern bu aşamaya "öznel benlik duyumu" adını verir. Bu aşama çok önemlidir çünkü, bebek ve "diğeri" arasındaki öznelerarası (*intersubjective*) yaşantı bu aşamada devreye girer. "Öznelerarası" terimi ile kastedilen şudur: Kişilerarası ruhsal haller artık karşılıklı okunabilir, karşılaştırılabilir, aynı çizgiye getirilebi-

lir, aynı duyguda buluşulabilinir. Tam tersi olarak yanlış okuma, buluşamama, duygusal olarak atlama, uyumsuz kalma gibi durumlar da olabilir. Bu aşamadaki önemli deneyimler arasında, dikkat odaklanmasını paylaşmak, niyetleri ve güdüleri başkasına atfedebilmek, yani başkalarının niyet ve güdülerini doğru olarak anlamak ve bu duyguların kendi duygu hallerine uygun olup olmadığını değerlendirmek de vardır. Bu aşamanın en temel başarısı duygulanımlar dünyasına ilişkin bir geçerlik duygusu kazanmaktır.

15. -18. aya doğru yeni bir aşama devreye girer: Sözel benlik duyumu aşaması. Dil kazanımının getirdiği avantajlarla, çocuk kendisi ve "diğerleri" hakkında paylaşılabilir anlamlar yaratmaya başlar; sembol ve işaretlerini depolar; ruhsal durumlarını ve bilgiyi objektifleştirir, çevresindekilerle paylaşır. İnsanlar arası ilişkiler o kadar genişler ki bu ilişki çeşitlerinin sınırı hesaplanamaz. Çocuk kendisini bu ilişkilerde nesneleştirebilir, yansıtıp gösterebilir, karşılıklı konuşur ve konuşulanı iç dünyasında işlemden geçirip, farklılaşmış şekliyle geriye besleyebilir.

Stern, çocuğun 18. aydan itibaren, yeni bir benlik duyumu aşamasına girdiğini iddia eder. Bu yeni aşamadaki başlık "narratif benlik duyumu"dur. Çocuk yaşantısını, oluşmakta olan ve hatırlanan ve bir anlatıya dönüştürülebilen benliğinin düzenleyici etkisi altında deneyimler. Çocuk kendi öyküsünü belli bir düzen süreklilik ve uyum içinde oluşturma gayretindedir. Çatışma, kesinti ve boşluk huzursuzluk uyandırır. Bir önceki aşamanın getirdiği yeni kapasiteler, özellikle sözellik, narratif benlik duyumunun temelini oluşturur.

Stern'de Gelişimin Dinamik Etkileşimi

Stern için gelişim süreci, etkide bulunan tüm bünyelerin (çocuğun kendisi, annesi, babası, vs.) aktif şekilde katıldığı, sürekli değişen ve –tek yönlü nedensellik değil– döngüsellik (*circularity*) çerçevesinde her değişkenin birbirini etkilediği dinamik bir süreçtir. Stern'e göre, gelişimi izleyen veya ona müdahele etme durumunda olan bir araştırıcı ya da psikoterapist, bütünü görmek için periferal bakmalıdır. Yapılması gereken notaları işitmek değil müziği dinlemektir.

Daniel Stern gelişimi, anne-bebek ikilisinin yoğun karşılıklı etkileşiminin ürünü olan öznelerarası alanda inceler. Winnicott tarafından daha önce ifade edilene benzer şekilde, Stern tek başına ve yalıtılmış bebeği bir birim olarak ele almayı yanlış bulur. Ona göre, gelişimi inceleme veya terapi amaçlı bir müdahelede bulunma olan araştırmacı veya psikoterapist, birim olarak anne-bebek'in (duruma göre, anne-bebek-baba veya diğer olası bakıcılar) oluşturduğu öznelerarası dünyanın varlığını kabul etmek zorundadır. Bu araöznelliği oluşturan en temel öğeler şunlardır (Şekil 1):

a) Annenin temsili dünyası. Bununla annenin öznelliği kastedilir. Anne, dünyayı temsilleri (representations) aracılığıyla algılar ve anlamlandırır. Annenin temsilleri kendi bebekliğinde önemli diğerleri ile paylaştığı araöznelliklerden başlayarak gelişmiş ve yerleşmiştir. Şekilde görüldüğü gibi bebeğiyle paylaştığı, eylemlerin ve edimlerin döngüsel nedenselliği belirlenmiş olan bu alan, annenin öznel dünyasıyla karşılıklı etkileşim içindedir. Yani, anne ve bebeğin eylem düzeyinde paylaştıkları alan annenin temsillerini, ama aynı zamanda, annenin temsilleri de o alanı etkiler.

b) Bebeğin temsili dünyası. Aynen, annenin temsili dünyası gibi bebeğin öznelliği de araöznelliğin önemli bir parçasıdır. Çocuğun temsilleri, anne ile paylaşılan döngüsel eylem alanını ve bu alanda çocuğun temsillerini etkiler ve belirler.

c) Anne-bebeğin döngüsel eylem alanı. Anne ve bebeğin sözel veya sözel olmayan tüm edimleri bir eylem alanı yaratır. Bu alanda annenin edimleri ve bebeğin edimleri ayrı ve yalıtılmış olarak ele alınamazlar, çünkü, annenin edimi, bebeğin bir kare önceki eyleminden bağımsız düşünülemez. Aynı şekilde, bebeğin o eylemi de annenin edimlerinin etkisi ile ortaya çıkar. Tüm bu döngüsel nedensellik zincirleme bir reaksiyon olarak devam eder. Eylem düzeyindeki bu sürekli harmanlanma daha önce görüldüğü gibi, anne ve bebeğin her birinin öznel dünyalarını etkiler ve simetrik olarak onların öznel dünyalarından etkilenir.

Annenin İşlevi

Doğumdan sonraki ilk iki ayı belirleyen annenin bebeğini canlı tutma gayretidir. Bu dönemde, annenin, bebeğin sağlığıyla, herhangi bir zarara uğramasıyla ilgili korku ve tedirginlikleri anne-bebek araöznelliğini ve dolayısıyla her birinin temsillerini etkileyebilir.

Özellikle ilk dokuz ay anne bebeğin duygulanımlarını düzenleme etme, ince ayarını yapma ve anlamlandırma işlevlerini yoğun olarak görür. Anne bebeği ile yoğun bir yüzyüzelik içinde olan bir aynadır. Çocuk iç ve dış dünyasındaki kaos, anlamsızlık ve düzensizliğe bir bütünlük kazandırma uğraşında en büyük desteği annenin düzenleyen, ince ayar yapan ve anlamlandıran yanlarından alır. Birincil bağlılık bu işlevlerin güdümünde kurulur. İlk iki ayda anne bebeğinin canlı kalıp kalmayacağı ile ilgili şüphe, tedirginlik ve korku duyarken, daha sonraki aylarda bu duyguların yerini çocuğun onu sevip sevmediği ile ilgili soru işaretleri ve tereddütler alır.

Sonraki aylarda, doğumun ardından oluşan yeni şartlara uyarlanmaya başlayan anne, bebeğin bakımı, büyütülmesi, psikolojik olarak yetiştirilmesi uğraşında gün günden daha kendiliğinden bir nitelik kazanan ve dolayısıyla ek bir

güç ve zorluk oluşturmayan destekleyici bir anaçlık çerçevesi geliştirir. Kadının temsili dünyasının harekete geçen yanları, kendi iç deneyiminin örgütlenmesinde yarışmacı Oidipal temalardan, sembiotik (eşyaşamsal) Oidipus öncesine kaydığını ve annede de onun kendi annesiyle yaşadığı araöznelliğin özümsenmiş örgütlenme süreçlerinin harekete geçtiğine işaret eder. Kadın geçmişte, annesine karşı oynadığı bebeklik rolüne benzer bir rolü kendi bebeğinden beklerken, kendi rolünün en önemli ipuçlarını benlik düzeyinde deneyimlediği ilk annenin temsillerinde bulur. Bu aşamada hem anne, hem de bebek sağlam bir bağlılık için tutarlı ve sürekli bir narratif organizasyona gereksinim duyarlar. Bebeğiyle oluşan araöznel alanda her geçen gün oluşan yeni etkileşimlerle, kadın başlangıçtaki temsillerinde farklılaşmaya başlar; anaçlık çerçevesindeki nihai rolüne kavuşacağı rol düzenine ulaşmak üzeredir. Kendisi ve bebeğini hamilelik ve doğumla sarsılan iç dünyasını reorgarnize ederek belirli rollerle tanımlayıp bir sonraki sarsıntıya kadar dengeye ulaşır. Tüm bu süreci annelik açısından tanımlama durumunda olmak, Stern'ün teorisinin bel kemiğine zarar verme riskini içinde taşır, çünkü iç dünya ve temsillerin reorganizasyonunun insiyatif, emek ve sorumluluğunun tamamen ve yanlızca anneye bağlamak anlamına gelebilir. Tüm bu devinim annenin olduğu kadar, bebeğin de benlik duyum ve deneyimlerini düzenleme bağlantılar kurma gayretleriyle ortaya çıkar ve böylece, anne bebeğin çabaları bir etkileşim içinde döngüselliği yaratırlar.

İmago Seminerleri

7 Kasım: Yorum Nedir? Ne Yorumlanır? *Orhan Koçak, İskender Savaşır, Saffet Murat Tura.*
14 Kasım: Yorumbilgisi ve Psikanaliz, *Erol Göka.*
21 Kasım: Arzu, Fantazi ve Yaratıcılık, *Saffet Murat Tura.*
28 Kasım: Vicdan ve İdeal, *İskender Savaşır.*
5 Aralık: Yeniden Yorumlamak: Kurt Adam Vakası, *Orhan Koçak.*
12 Aralık: Sol Psikanaliz, *Orhan Koçak.*
19 Aralık: Leonardo, Ignatius Loyola, Mustafa Kemal, *İskender Savaşır.*
26 Aralık: Tarihsel Maddecilik ve Psikanaliz, *Orhan Koçak, İskender Savaşır, Saffet Murat Tura.*

Tel. (212) 2311305 ve (212) 2590046
Seminerler ücretlidir. Yer kısıtlı olduğu için telefonla başvurulmalıdır.

SELİM İLERİ'NİN DÜNYASINA DOĞRU: GRAMOFON HÂLÂ ÇALIYOR

Oğuz Cebeci

Selim İleri'nin son üç romanı, *Mavi Kanatlarınla Yalnız Benim Olsaydın, Kırık Deniz Kabukları* ve *Gramofon Hâlâ Çalıyor*, ayrı ayrı değerlendirilebilen, ancak hem tematik hem de üslupsal bağlantıları nedeniyle birlikte ele alınabilecek yapıtlardır. Söz konusu romanların kapsamlı bir eserin birbirini izleyen ciltleri olduğu da düşünülebilir: Yazarın çocukluk dönemine ilişkin anılarıyla, bu anılarla bağlantı içinde sunduğu "Cumhuriyet Dönemi" kişi ve olaylarına ilişkin izlenimlerinin bir karışımından oluşan anlatım dokusu, "yaratıcı anımsayışın" genellikle bir dedikodu zevki taşıyan ikinci el bilgilerle desteklenmesi temeline dayanır.

Bu noktada, romancının Abdülhak Şinasi Hisar'dan devraldığı bir edebi geleneğin, Marcel Proust'un mirasçısı olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır: dilde geçmiş dönem nesrinden esintiler taşıyan bir arkaizm eğilimi, cümle kuruluşuna ilişkin hesaplanmış beceriksizlik ve dilin kullanımına ilişkin diğer kendine özgülükler, Selim İleri'nin üslupçu yanının öne çıkması sonucunu verir. Yazarı Proust'a bağlayan duygu ve biçem yakınlığı, *Kırık Deniz Kabukları*'nın girişindeki "Swanlar'ın Semtinden" bölümünde Fransız romancısının bizzat anılmış olmasıyla da göze çarpar:

> "Swanlar'ın Semtinden" anlatıcısının bir çok gece erkenden yatmış olmasına çok defa anlam veremezdim. Çünkü gece koyu külrenkleri, lacivertler, siyahlarla bastırınca, gündüzün artık hiçbir ışığı kalmayınca, ne kadar istersem isteyeyim, ne kadar yorgun olursam olayım, gözümü bir türlü uyku tutmazdı.
>
> Gece bende bir aysarın duygularını uyandırırdı.
>
> Yatmışsam bile kalkar, oturma odasına geçer, uykumun gelmesini boşyere beklerdim. O saatlerde sönük, cılız okuma ışığı eşlik ediyordu. Evin alaca karanlığı, eski eşya, birer cani kimliğine bürünmüş gölgeler boğunç yaratırdı. *Şimdiki zamanın her şeyine yabancılık çekiyordum.*

Geçmişe ilişkin takınaklı bir tutkusu olan Marcel Proust, yaşamının ikinci yarısını yeniden kurmakla, yani *Geçmiş Zaman Peşinde*'yi yazmakla geçirmişti. "Şimdiki zaman"dan aynı derecede rahatsız olan Selim İleri'nin de kendi çocukluğuna doğru benzer bir yolculuğa çıktığı, kendisine anımsanan ve/veya

hayal edilen bir geçmiş oluşturmaya koyulduğu düşünülebilir.

Marcel Proust'la Selim İleri'nin yapıtlarını birbirine bağlayan çok sayıda yapısal özellik ve ortak konu mevcuttur. Bu iki "şimdiki zaman kaçağı" çoğu kere geçmişe sığınır ve kendi yarattıkları roman kahramanlarıyla özdeşerek "ödünç" hayatlar yaşarlar: roman kişilerinin yaratılması ve (eğer gerçek hayattan kişiler model alınmışsa) dönüşüme uğratılması, yazarı temsil eden "anlatıcı"nın ihtiyaçlarına göre belirlenir. Her iki yazar da "gece"nin (Proust'un ünlü "gece öpücüğü" pasajının anımsatacağı gibi) ve ona eşlik eden "yalnızlık" duygularının acısını çekmektedir. "Şimdiki zaman"ı temsil eden bir metafor olarak değerlendirebileceğimiz "gece", doldurulması gereken tehlikeli bir boşluk gibidir; yalnızlık, karanlık ve terkedilme gibi, insanı çıldırtabilecek duygularla karakterize edilmektedir:

"...gece bende bir aysarın duygularını uyandırırdı..."

Gece ve ona eşlik eden yabancılaşma duygularıyla başa çıkmaya çalışan her iki yazar, geçmişteki "deneyimler"ine ilişkin çağrışımların, özellikle görsel olarak canlandırılabilen anılarının yardımına başvurur. Proust'un baş ucunda duran gece lambasına ilişkin tasviri ve İleri'nin renkli günbatımlarına ilişkin anımsayışları, okuru benzer bir izlenime ulaştırmaktadır: aksi halde boş kalacak bir zaman alanını görsel efektlerle doldurmayı hedefleyen bellek resimlerinin oluşturulması:

...Bununla birlikte geceyi külrenkleri, siyahlıklarla görmediğim günler de olurdu. Böyle günlerimde adeta sona ermeyen günbatışları hisseder, batıda turunculara, sarı ve kavuniçilere bakardım... Gecelerde bu kez altın varaklı, yaldızlı, elmas kırıntılı vişneçürükleri, lal pembeleri beliriyordu. Açıldıkça açılan safir mavilerine tel tel sarışınlıklar karışırdı...

Ancak görsel efektlerin ve renklerin kullanımı yazarların "boşluk"un içinde bir yaşam izlenimi yaratmak için kullandıkları tek yöntem değildir. Daha önce de söylendiği gibi, roman okumak, okunan yapıtların yazarları ve karakterleriyle özdeşleşmek "gece"yle (şimdiki zamanla) başa çıkmanın bir diğer yoludur. *Geçmiş Zaman Peşinde* anlatıcısının Bergotte'a ve yapıtlarına ilişkin hayranlığı, Selim İleri'nin romanlarında hafifçe maskeleyerek özanlatım aracı olarak kullandığı Türk romancılarına duyduğu merak bu yönelimin örnekleri arasında sayılabilir:

...bazan bir kitabın sayfaları arasında gezinir, sevinçten, coşkudan, apaçık mutluluktan gözüme uyku girmezdi... çok defa, sonuna kadar okuyup sonlarını da öğrendiğim romanların, çoktan bitmiş öykülerin kişilerini yeni bir hayatta yaşatabileceğim kuruntusuna kapıldım... kendimi olduğumdan başka görür, artık yaşamak istediklerimi yaşar, başka kişilerin kimliğine bürünür... yine sevinçler, acılar duyardım. Nice yıllardan beri kısa gezintilerime uzun yolculuk havası verdim. Böylece macerasız günler cengellerin çağrısıyla donandı... (KDK s. 6)

Bununla birlikte, söz konusu özdeşleşimlerin getirdiği teselli kalıcı değil-

dir; "kurgusal kimliklerle özdeşleşim" içindeki "illüzyon" öğesi nedeniyle daimi bir düşkırıklığı tehdidini yapısında barındırır. *Kırık Deniz Kabukları* ndaki "krizantemler"le ilgili pasaj, hem bu türden özdeşleşim süreçlerinin güvenilmezliğini, hem de geçmişi yeniden kurma girişimlerinin yol açtığı sorunları (ve yazarın bulduğu çözümleri) göstermesi açısından ilginçtir:

...Pierre Loti'nin *Madam Krizantem* adlı bir roman yazmış olduğunu biliyordum. Fakat "krizantemleri" Tevfik Fikret'in bir şiirinde okumuştum: "Krizantem içimde bir yaradır"...

...Yakup Kadri'nin tercüme ettiği "Swanlar Semtinden" yazarı meğerse bu romanını bir çok başka romanına bir başlangıç seçmiş. Onun bütün eserinde romanlar romanları izleyerek, biri sona erince öteki başlayarak, hayat hikâyeleri de işte bitecek gibi olmuşken yeniden başlıyormuş. Böylece solmuş krizantemler bir daha-bir daha yeniden açıyormuş gibi oluyormuş.

Bütün bu kitapların tek bir anlatıcısı varmış ve onun da adı tıpkı romancının adı gibi Marcel'miş. Ama anlatıcı Marcel'le romancı Marcel Proust'un ille aynı kişi olması gerekmediğinden, anlatıcıyla yazarı birbirinden ayıramayanlar ikide birde yanılırlarmış. Zaten Marcel Proust, eserinde yine Marcel adını ve 'ben' zamirini kullanarak bilgisiz eleştirmenleri şaşırtmak istemiş... Ayrıca bu romanlarda krizantemlerin geçmesi benim için etkileyici bir rastlantıydı...

...sonra hayal kırıklığı çıkageldi: Marcel Proust'un andığı çiçekler krizantem değilmiş. *Bu çiçeklerin adı cattleya diye yazılan ve katleya okunan katleyaymış*... onlar orkide ailesinden geliyormuş.

Krizantemleri çocukluğumdan beri görmüşken, katleyaları hiçbir zaman göremeyeceğimi biliyordum... (KDK s. 7-8)

Selim İleri'nin bu bölümde kullandığı dil, psikolojik ve üslupsal özellikleri açısından üzerinde durulması gereken nitelikler taşır: Öncelikle, anlatıcının, Marcel Proust'un adına ilişkin açıklamalarındaki "yapmacıklı saflığı" ve krizantem yerine katleyalarla karşılaştığını anladığı zaman takındığı "çokbilmişçe" tutumu incelemeyi deneyelim:

"...bunlar cattleya diye yazılan ve katleya okunan katleyalarmış..."

"Katleya" cümlesinin uyandırdığı ilk duygu, "grotesk" izlenimi veren şeyler karşısında kapıldığımız "tuhaf-komik" duygusudur. Edebiyat kuramında, "umulmadık olaylar" ve "tekrarlı durumlar 'ın "gülme" duygusu uyandıran olgular arasında sayıldığı dikkate alınırsa, "cattleya" sözcüğünün üç kez tekrarlandığı bu kısa cümleyi neden komik bulduğumuz anlaşılacaktır. Ancak karşımızda yanıt bekleyen başka sorular belirir: Bir sözcüğün kısa aralıklarla tekrarlanması neden "tuhaf" ve "komik" duygularını uyandırır; ve anlatıcı bu cümlede "cattleya" sözcüğünü tekrarlama gereksinimini neden ötürü duymaktadır?

Zaman zaman aksi yöndeki beklentilerimize, ve dahası, tersini kanıtlama çabalarımıza karşın, "geçmiş"in "kayıp" bir zaman dönemi olduğu ve bu dönemi geriye getirme girişimlerinin başarıya ulaşamayacağı gerçeğini anımsayalım: Bu yöndeki bir çaba, ister bir roman kahramanıyla kurulan özdeşleşim süreci-

nin, ister geçmişte kalmış bir nesnenin, örneğin bir krizantemin bellekte canlandırılmasına ilişkin olsun, sonuç değişmez. Er ya da geç kaçınılan şey, yani gerçeğin hayal edilenden farklı olduğu, değişmiş olduğu olgusu çıkagelir. Gerçekle yüzyüze gelme korkusu, kanımca, yukarıdaki pasajda anlatıcının tonunda beliren gevezeliğin, bir düşkırıklığını örtmeye çalışan çok bilmişliğin"... bilgisiz eleştirmenleri şaşırtmak istemiş... "ve daha sonra, krizantemlerin katleya olmadıklarını anladığında, bilgisini sergileyerek durumu kontrol edebildiğini göstermeyi hedefleyen sözlerinin nedeni sayılmalıdır: "...bunlar cattleya diye yazılan ve katleya okunan katleyalarmış..."

Anlatıcının krizantemlerin yerinde katleyaların varlığını kabul etmeye ilişkin gönülsüz tutumu, hem uğradığı düşkırıklığının, hem de çocukluğunda görüp sevdiği çiçeği (yani krizantemleri) yeniden bulma konusundaki ısrarının bir belirtisidir. Bu türden tekrarlar, psikolojik bir takılmanın, belirli bir zamana ve belirli bir nesneye bağlanmış olup da, gelişme ya da değişme fikrini reddeden bir saplantının ifadesi olarak kabul edilebilir. Katleya cümlesinde okuyucunun komik bulduğu şey, büyümeyi reddeden, "takınaklı bir düşünce biçimiyle karakterize olan arkaik bir zihinsel durum"dan başka bir şey değildir. Burada çiçeklerin anlatıcı için gösterdiği işlevi tekrar ele almak yararlı olacaktır.

Anlatıcının geçmişindeki krizantemler ve *Geçmiş Zaman Peşinde* anlatıcısıyla özdeşleşme eğilimi dikkate alındığında, "katleya" sözcüğünü tekrarlamaktaki ısrarı anlam kazanır: Unutulmamalıdır ki, katleya'lar krizantem olsaydı *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'un anlatıcısının "Marcel"le olan özdeşleşimi güçlenecekti... İleri, gerçekte katleyaların krizantem olmasını ister ve yukarıdaki pasajdaki açıklamaları "katleyaların krizantem olmadıklarına ilişkin bilgi"yle başa çıkma çabalarının bir ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında, *Gramofon Hâlâ Çalıyor* anlatıcısının *Geçmiş Zaman Peşinde* anlatıcısı Marcel'in adına ilişkin bilgilerini sergilemesi, hem "gerçek"le bağlantı kurma çabasının hem de başarısızlığa uğramış özdeşleşme girişimlerinden kaynaklanan düşkırıklığını örtme çabalarının bir ürünü sayılmalıdır.

Cattleya sözcüğünün tekrarlanması, yazarın bir yandan gerçekle bağlantısını koruma çabasının, bir yandan da gerçeğin "büyü" yoluyla değiştirilmesine ilişkin saplantılı isteğinin bir ifadesidir. Öte yandan, "tekrar eylemi", açıkça kabul etmese bile, "tekrarcı"nın değişimin farkında olduğunu, şoke edici bir deneyimin üstesinden gelmeye çalıştığını da gösterir.

"Komik" duygusu, bu duruma tanık olanların "anlatıcı"daki "takılma"yı tanımalarından kaynaklanır: "Gülme"nin eleştiri ve düşmanlık ifade ettiği unutulmamalıdır! Tekrar unsurunun zaman zaman izleyiciyi kızdırmasının (ve kızgınlığın gülmeyle ifade edilmesinin) nedeni, gösterilen çabanın gelişmeye değil aynı yerde kalmaya harcanması, ilerleyen değil döngüsel bir hareketi ifade

etmesi, yani ziyan olmasıdır. Zaman içinde ilerlemek yerine geçmişte kalmış bir yaşantıyı (muhtemelen üzerinde kontrol sağlamak için) tekrarlamaya yönelen bu çaba, çoktan bittiği ya da değiştiği kabul edilemeyen bir durumu sabit olarak tutmaya yönelmiştir. Sonuç ise okuyucu/izleyicinin bilinçaltında (muhtemelen kendi takılmalarıyla ilgili olarak) yaşanan bir rahatsızlık ve bunun gülmeyle ifade edilmesidir.

Okuyucunun karşılaştığı bu psikolojik yaşantı, Selim İleri'nin yapıtlarındaki sözcük seçimine ve kullanımına ilişkin özellikler aracılığıyla algılanır: Geçmişi geri almaya çalışan yazar, görsel imgelerin yanı sıra, temel özelliklerini bir yandan arkaizme yönelme, sözcük tekrarı, zaman kiplerinin kullanımındaki kaymalar ve nihai bir komik duygusunun, diğer yandan da, bu özellikleri dengeleyen şiirsel bir üslubun belirlediği bir dil geliştirmektedir.

Selim İleri, *Kırık Deniz Kabukları* nda krizantemlere gösterdiği ilgiye benzer bir ilgiyi, aynı sebeplerle, *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'da isim, tarih ve nesnelere gösterir. Soylu bir genç kızın, anlatıcının hakkında fikirler yürüttüğü bir baloya davet edildiği *Prenses Rozet* masalı bu konuda ilginç bir örnek oluşturur:

"...fakat hangi ayın beşinci günü?.. yine de aylardan hangi ay olduğunu bir türlü çözemezdim" (s. 24). "...Rozet, inciden düğmelerle bezenmiş gökmavisi kadife bir 'rop' giyiyordu. Düpedüz elbise anlamına gelen bu rop sözcüğünü uzun yıllar, şık ve özel bir kostüm sandım..." (s. 25). "Prenses Rozet, ne olduğunu o zamanlar bilmediğim 'erganun' adlı bir çalgının önüne geçer 'artistik bir durum' alırdı." "Galiba asıl bu sahne bende yoğun roman duygusu uyandırmıştı."

Öte yandan, Selim İleri'nin "kesinlik"e ulaşma çabaları "bellek" ya da "imgelem"in güvenilmezliği yüzünden, ancak kısmen başarılı olabilecektir: anıların canlandırılması yalnızca sürekli yinelemeyle mümkündür. Bu da Selim İleri'nin geçmişe ait olan şeyleri bu kadar sık (ve bu kadar iyi) tekrarlamasının nedeni olmalıdır...

Selim İleri'nin "Geçmiş Şeyler"i Anımsama Gereksinimi ve Gramofon Hâlâ Çalıyor *'daki Karakterizasyona İlişkin Bazı Düşünceler*

Selim İleri için geçmişi yazmanın anlamı nedir? Anlatıcının dile getirdikleri, "zamanı yitirme" endişesinin yazara büyük bir acı vermekte olduğu, geçmişin anılarını yazmanınsa bu acıyı bir dereceye kadar hafifletebildiği yolundadır. "Bizim zamanımızın gelgeçliği içinde... ne... leylak ağaççığını, ne de... diriltemeyeceğimi elbette biliyorum. Fakat hepsini yazabileceğimi ummak, kalbimdeki ağrıyı hafifletiyor" (s. 9).

Anlatıcı ses'in geçmiş şeyleri anımsamaktan aldığı zevk şimdiki zamanla ilgili tatminsizliğiyle açıklanır:"...şu şimdiki zamanlarımızı dinleyecek... olursak... bizim şimdiki zamanımızda beliren bir sessizlik sözkonusu... "Dünkü yıllar belki... yükselen kahkahalarla donanmış değildi ama... şimdiki kadar suskun, sessiz, yankısız da değildi." Anlatıcı daha sonra bu tanımın da ötesine geçerek geçmiş zamana bir insan özelliği yakıştırır: "hikâyesinde bir gönül dinginliğinin hepimizin işitebildiği sözleri fısıldanıp dururdu..." Öte yandan, şimdiki zaman'la geçmiş arasındaki karşılaştırma açıkça ikincinin lehine olsa da, yazar geçmiş'in tam bir mutlulukla dolu olmadığı gerçeğini de biliyor gözükür. İleri'nin maziye ve *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'u dolduran karakterlere ilişkin söylediklerine bakıldığında geçmiş'e ilişkin tutumundaki iki yanlılık açıkça görülür. Bu noktada, *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'a daha yakından eğilmek yararlı olacaktır.[1]

1. Yukarıda sözü edilen mental çerçeve içinde Selim İleri'nin zamanı kullanışını ele almadan önce, İleri ve Proust gibi yazarları geçmişle ilgilenmeye, giderek geçmişi şimdiye ve daha sonra geleceğe yansıtmaya götüren nedenleri incelemek yararlı olacaktır. Öncelikle, her iki yazarın da çektiği "gece korkuları"nın ve uykusuzluğun doğasını araştırmak onların geçmişle ilgili takınaklı düşüncelerini anlamamıza yardımcı olabilir. Bu nedenle Heinz Kohut'un ele aldığı bir psikanaliz vak'asına kısaca göz atalım: Küçük bir çocuğun, yaşamının yalnız bir devresinde oynadığı bir hayal oyunu, Proust'un ve İleri'nin kendi eserlerinde yaptıklarına yakın bir benzerlik göstermektedir. Ailesinden alınarak bazı uzak akrabalarıyla yaşamak üzere bir çiftliğe götürülen küçük çocuk çevre tarafından: "...karışık bir biçimde tehdit edildiğini hissettiği için uyuyamıyordu."

> ...duygudaş çevrenin yokluğu yüzünden, çocuğun "beden-benliği"nin parçalanmaya başlamasıyla ilgili bir tehdit hissettiğinden (ve bu yüzden denetimi kaybettiği takdirde "beden-zihin-benliği"nin bir daha onarılamayacak biçimde parçalanacağından korktuğu için) bilinçli kontrolü bırakamadığından (uyuyamadığından) hiç kuşku yoktur. Mr. W'nun böyle zamanlarda saatlerce oynadığı fantastik bir oyun, parçalanma korkularını yatıştırmak için kullandığı karşı önlemlerden birini göstermektedir. Mr. W. uyanık durumda yatarken kendi bedeni üzerinde uzun geziler yaptığını hayal ediyordu. Burnundan başlayarak ayak parmaklarına doğru beden "coğrafyası" üzerinde yürüyor, sonra karnına, omuzlarına, kulaklarına vs. dönerek kendi kendisini bedeninin parçalanmamış olduğu konusunda temin ediyordu. Bedeninin bir parçasından diğerine yaptığı yolculuklar W.'ye bütün parçaların hâlâ orada olduğu ve onları denetleyen bir benlik tarafından bir arada tutuldukları konusunda güvence veriyordu (*Benligin Restorasyonu*, s. 141-2).

Hayali bir yolculuk sırasında beden parçalarını incelemek, geçmişin olay ve kişilerini hâlâ orada duruyorlar mı diye incelemeye benzer. Bu anlamda, eğer insan bir geçmişe sahipse bir bütünlüğü var demektir. Selim İleri'nin geçmiş ya da kaybolmuş zaman karşısındaki tutumu sözü edilen vak'ayı hatırlatır: Şimdiki zamanda çok yalnız ve güvensizdir, kişisel tarihini dağılmaktan korumak için geçmişe yönelmek ve onu araştırmak zorundadır. "Sonra çiçeklerin adları ne kadar şiirliydi! Onları kendi kendime, tek tek, söylerken çiçeklerin hepsini de saksılarında, tarhlarında tekrar görür gibi oluyorum" (GHÇ, s. 9). Kohut'a göre:

> ...teorik formülasyondan gerçek deneyime dönersek, sağlıklı insanın "bir"lik ve "aynı"lık duygusunu zaman ekseni boyunca biri yüzeysel diğeri derin iki kaynaktan aldığını söyleyebiliriz. Yüzeysel kaynak (insanın önemli ayırıcı zihinsel melekesi) tarihi bir pozisyon alma yeteneğine ilişkindir: Bu insanın kendisini hatırlanan geçmişi içinde tanıması ve tasarımsal bir geleceğe yansıtmasıyla ilgilidir. Ancak bu yeterli değildir. Açıkçası, eğer daha derinde-

Roman anlatıcının çocukluk anılarından söz eden ve birbiriyle gevşekçe bağlı 64 kısa bölümden oluşur. Bu anılar yazarın kütüphanesinde rastladığı bir kitap, *Kadıköyü'nün Romanı* ve yazarın annesiyle arkadaşlarını "Papasınbağı"nda gösteren bir fotoğraf tarafından esinlenmiştir. Anlatıcının sözünü ettiği olaylar çoğunlukla 1950'li yıllarda geçer; buna karşılık, kısmen gerçek ve kısmen hayal edilmiş olduğu anlaşılan kimi hadiseler daha önceki dönemlere dek uzanır. Romanın dokusu anlatıcının geçmişte kalmış olay ve kişilere ilişkin anımsayışları ve bu anımsayışlara eşlik eden bir özlem ve yazıklanma duygusuyla örülüdür.

Bütün bu anımsayışlar belirgin bir kurgu ve yaratım faaliyetinin sonucudur: Çeşitli nedenlerle şimdiki zaman'a katlanamayan anlatıcı, geçmiş'i "yaratıcı bir biçimde hatırlamaktan" zevk duyar. Buna karşılık, "jigolo" Neşet Ağabey ve bu kişilikten türetilen kurgusal "genç donanma subayı" bağlantısının da örnekleyeceği gibi, ana roman karakterlerini orijinal kaynaklarına dek izlemek mümkündür: Aslında, *Gramofon Hâlâ Çalıyor*un temel kişileri arasındaki ilişki, anlatıcı da dahil olmak üzere, Alafranga Selma Hanım, Cemil Şevket Bey ve Kontes Bertini gibi bir grup karakteri "büyüleyen" ve genç erkek cinselliğini temsil eden bu kurgusal deniz subayı aracılığıyla gerçekleştirilir: Genç subaya duyulan tutku ana karakterleri çok yüzlü bir hermafrodit kişiliğin içinde birleştirir. Diğer kişilikler de başka bir takım yollarla, söz gelimi Kontes Bertini, Sol-

ki kalıcı aynılık duygusuna ilişkin kaynağımız kurursa, 'Geçmiş Şeylerin Anımsanması'nın yardımıyla benliğimizin parçalarını yeniden birleştirme yolundaki bütün çabalarımız başarısızlığa uğrayacaktır. Öyle ki, Proust'un bile bu işi başarıp başaramadığını kendimize sorabiliriz. Yazarın yaratıcı çabalarının, benliğinin bütünlüğünü geçmişte muhafaza etmiş olan "benlik-nesnesi-ebeveyni"nin (özellikle annesinin) kaybından çok yıllar sonra da Proust'un benliğini bir arada tuttuğu doğrudur. Bununla birlikte, yazarın anıtsal romanı benliğinin yeniden bütünleştiğine ilişkin deliller getirirken, süregelen parçalanmaya (yazarın Balbec'e giden trenden gördüğü sütçü kız, Vinteuil'nin müzik cümlesinin algılanması, madeleine bisküvisinin tadı gibi izole edilmiş yaşantılara ait ayrıntılarla ilgili takıntısı; bedensel işlevler ve düşünce süreçleriyle ilgili tekrarlı takıntısı ve isimlerle, özellikle yer isimleriyle ve bunların etimolojisiyle ilgili takıntısı) yönelik aynı miktarda kanıt göstermektedir.

...Proust'un gerçekleştirdiği yeniden bütünleşme ... yazarın yaşayan ve başkalarıyla ilişkide bulunan bir insan olmaktan, yarattığı sanat yapıtına doğru yönelen kütlesel bir kayma yaşaması olgusuna dayanmaktadır. Çocukluk anılarının Proust'çu anımsanışı olan *Yeniden Ele Geçirilen Geçmiş*, Freud'un bize, yapısal çatışmaların çözümü ve böylece bir psikonevrozun tedavisi için ön koşul olarak öğrettiği çocukluk unutkanlığının kalkmasından önemli ölçüde farklı bir psikolojik başarıyı ifade etmektedir. Geçmişin Proust'çu kazanımı, benlikteki 'süreksizlik'in iyi edilmesinde kullanılır. Böyle bir tedavinin başarılması... yoğun psikolojik uğraşmaların neticesidir... Proust'çu *Geçmiş Şeylerin Anımsanması*, benlik için yaşantısal (deneysel) anlamda geçerli bir süreklilik sağlama girişimidir. Proust, modern benlik psikolojisinin bilimsel formülasyonlarla İnsan'a vermeye çalıştığı şeyi artistik bir biçimde yapmıştır (*Benliğin Restorasyonu*, s. 160-2).

Kohut'un Proust'un yapıtına ilişkin tanımlamaları, kanımca, iki yazar arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte, Selim İleri'nin yapıtlarına da önemli ölçüde uymaktadır.

maz Hanım ve nihai olarak Cemal Şevket Bey'in ortak ilgi konusu olan şapka kolleksiyonuyla, bu hermafrodit kişiliğe bağlanırlar. Karakterler arasındaki bağlantıyı kurmakta kullanılan daha zarif yöntemler de yok değildir: Cemil Şevket Bey'in ipek mendilinin, Selma Hanım'ın fotoğraftaki elbisesinin, ve (açıkça söylenmese de) donanma subayının Cemil Şevket Bey'e sunduğu tutku sembolü manolyaların rengi, yani "solgun ipek sarısı ipek rengi" sık sık tekrarlanan bir motif olarak belirir ve ince ama sapkın tutkuları çağrıştırır.

Gramofon Hâlâ Çalıyor'un ana karakterleri arasındaki duygusal akrabalık ilgi çekici bir ortaklıktan kaynaklanır: Bu kişiliklerin heyecanları, özlemleri ve tutkuları, bütün duygulanımlarını "imkansız" ve "yasak" kılan bir sapkınlıkla mühürlenmiştir. Örneğin, 12. bölüm "Moda", aşk ve özlemin "memnu" bir nitelik taşıdığı ilişkilere göndermeler yapar: "... terastan denize atlayan-biraz bıçkınca-gençler, iskelenin çevresinde dönenen sandallardaki birçok hanımı pek heyecanlandırırdı. Onların ateşli gençliğini, geçkince hanımların bazılarının onulmaz heyecanlarını-gönlün hisleri unutulmasın diye- yazmıştım... s. 40" Bu tür aşk Cemil Şevket Bey'i ve Alafranga Selma Hanım'ı genç deniz subayına bağlayan aşktır! Jigolo Neşet Ağabey'in öyküsü de aynı temayı işler: tensel isteğin marazi bir duygusallıkla karıştığı lanetli bir tutku. İlişkinin tarafları arasındaki yaş, cinsiyet, servet ve sosyal statü uyuşmazlıkları, bu uyuşmazlıkların yarattığı telafi edilemez bir dengesizlik, söz konusu aşkları imkansız kılmaktadır...

Selim İleri'nin yapıtlarından ve özel olarak da *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'dan edinilen izlenim, geçmişte çok fazla mutluluk olmadığını gönülsüzce kabul etmek zorunda kalan anlatıcının, bu geçmişi değiştirerek yeniden kurmayı ve kahramanlarına "feragat" duyguları aracılığıyla ikincil bir tatmin yaşatmayı seçtiği yolundadır. İleri'nin özellikle Cahide Sonku'nun temsil ettiği sapkın kahramanları, çileli bir yolun sonunda bir tür "şehadet"e ve "azizlik"e ulaşırlar!

Gramofon Hâlâ Çalıyor bu açıdan ele alındığında, romanın konusunun, mutlu olmayabilen ancak sırf geçmişte kalmış olmasının erdemiyle değer kazanan bir geçmişin araştırılması ve yeniden yaratılması olduğu söylenebilir: Bir deneyimin ya da yaşantının geçmişte kalmış olması onu değerli kılmak için yeterlidir. Söz konusu deneyim ya da yaşantının zamanında mutluluk duyguları uyandırmış olup olmadığı ise pek bir önem taşımaz.

Bu bakımdan, romanın taşıdığı ana duygu bir "gerçekleşememe" ve "tatminsizlik" duygusu ve bunun "yaratıcı anımsayış" içinde dönüştürülerek "güzelleştirilmesi" olarak nitelendirilebilir: Kişiler ya ailesini genç bir donanma subayı için terk eden Alafranga Selma Hanım gibi tutkularını dışa vururlar ya da aşk gereksinimini duygusal romanlar okuyarak tatmin etmeye çalışan Solmaz Hanım gibi zihinsel maceralar yaşama yoluna giderler. Sonuç düşkırıklığıdır. Ancak yaşadıkları bütün yıpranmalara karşın karakterlerin ulaştıkları son nokta bir güzellik tablosudur.

Bu noktada okuyucunun ve incelemecinin karşılık bulması gereken bir diğer soruya sıra gelmektedir: İleri'nin karakterleri neden mutsuzdur? Yanıt yazarın kişiliğiyle ilgili gözükmektedir: *Gramofon Hâlâ Çalıyor* anlatıcısının, kendisine (ve ailesine) ait şeylerle başkalarına ait şeyler arasındaki bir karşılaştırmadan kaynaklanan yoğun "yoksunluk" duyguları yaşadığı dikkate alınmalıdır. Şişmanlığı yüzünden müsamereye alınmayan anlatıcının, annesine, evine, ailesinin yeme, eğlenme ve piknik yapma alışkanlıklarına, hatta evdeki mobilyalara varana dek hemen herşeyini komşu ve akrabalarınınkilerle karşılaştırması ilgi çekicidir. "...evimizde tek bir koltuk takımı varken... bu... büyük salonda, kimisi yaldızlı, kimisi yine kadife... koltuklar, ...abanoz sehpalar vardı". Karşılaştırmanın sonucu daima "diğerleri" lehinedir. Bunun sonucu olarak, daha üst seviyeden imkanlarla donatılan "diğerleri" ile yoksunluğun belirlediği anlatıcı "ben", bu dengesizliğin yol açtığı sürekli bir gerilim durumu içinde tutulmakta ve söz konusu gerilim, kanımca, romanın temel duygusal kaynağını oluşturmaktadır. Yahya Kemal'in kendisinden peynirli ve kıymalı tombul puf böreklerini esirgediği anlatıcı, roman karakterlerinden çoğuyla özdeşleştiği için bu kişiliklerin de mutsuz olmaları kaçınılmazdır!

Selim İleri yi geçmişle ilgili olarak esinleyen şeyin "gerçekleşme ve tatmin" değil ancak bunun tam zıddı olduğunu yeniden anımsayalım: Anlatıcının "Prensler, Prensesler" bölümünde sözünü ettiği Prenses Rozet masalına geri dönerek bu ilginç tutumu bir kez daha ele almayı deneyebiliriz: İleri, mutlu olan Rozet'le değil kötücül Oranjin'le duygudaşlığa girmeyi yeğler, çünkü kıskançlık mutluluktan daha güçlü bir duygu uyandırmaktadır. Gerçekten de, Selim İleri'nin dünyasının temel ilkelerinden biri, tatminsizlikten kaynaklanan olumsuz duyguların mutluluk üzerindeki egemenliği, dahası mutluluğa tercih edilmesidir.

Rozet'in kötü kalpli kızkardeşleri Oranjin ve Kusset'i yenilgiye uğrattığı bu küçük masalda "zamanın akışı", kötü şans ve başarısızlıkla belirlenmektedir. Bu tür bir zaman anlayışı, doyumdan değil ama acı çekmeden kaynaklanan keskin bir zevkin yaşandığı bir geçmişe yaslanır. "Şimdi anlıyorum ki Prenses Rozet'in masalını sevdiğimi sanmış, ama çekemezlik yolunda yalnızca kıskanmıştım" (s. 27). Tekrarlarsak, roman kişilerinin tutkuları doyumda değil doyumsuzlukta gerçekleşmektedir. Ne Cemil Şevket Bey, ne yaşlanan Selma Hanım ne de Jigolo Neşet'in çevresindeki diğer yaşlıca kadınlar, Cemil Şevket'e manolyalar veren hayali donanma subayının temsil ettiği "sevgili"ye kavuşamazlar. Geçkin kadınlara ilgi duyduğu hissettirilen donanma subayı bile ensest özlemlerini gerçekleştirmekten yoksun kalır!..

*Gramofon Hâlâ Çalıyor*un kişilikleri hakkındaki bu ön açıklamalardan sonra romanın ana karakterlerini şu şekilde sayabiliriz: Anlatıcı, annesi ve babası, Kadıköy-Moda döneminden annesinin arkadaşı Alafranga Selma Hanım,

Cihangir döneminden "muharrir" Cemil Şevket Bey ve Solmaz Hanım, "Jigolo" Neşet Ağabey, hayali donanma subayı, bazı akraba ve komşular ve Prenses Rozet ya da "Oburcuk" gibi kimi masal kahramanları...

Burada, Selim İleri'nin bütün kahramanları için dilediği bir son olan "şehadet"e ve "azizelik"e doğru yol alan Alafranga Selma Hanım'a bir göz atmak yararlı olacaktır. Selma Hanım, 18. bölümde, genç bir subaya duyduğu ve toplum tarafından onaylanmayan imkansız aşk'ı aracılığıyla tanıtılır. Anlatıcının, insanı mutlak bir çöküşe götüren felaketli bir tutku olan aşk'la ilk karşılaşması, Selma Hanım üzerine duyduklarıyla gerçekleşir: "aşkı ilk kez duyumsuyordum. Aşk, evini, çocuklarını, aile saadetini ebediyen terk etmek demekti... aşk'ın gittiğimiz yolun sonunu düşünmemek olduğunu düşünüyordum" (s. 59).

Bazen bu özleyişin ve yoksunluğun yarattığı gerilim, toplumla bağlarını koparmaya mahkum karakterlerde bir tür yarı deliliğe yol açar: "Bazı günler Alafranga Selma Hanım hiç sebep yokken İstanbul'un vapur iskelelerinde tek başına oturuyormuş... Boğazdan esen rüzgarı duyuyormuş... taa akşama kadar bekliyormuş... ve o artık denizlerden ayrılamıyormuş..." (s. 62). Görüleceği gibi, felaketli bir aşk ilişkisi ve bu ilişkiden kaynaklanan dramatik gerilim, Selim İleri'nin aradığı, yarattığı ve giderek aşık olduğu şeyin ta kendisidir: Yazarın dünyasında nostalji ve kayıp duygusu, özlemin gerçek nesnesinin yerini alır.

Romanın bir diğer önemli kişisi olan Cemil Şevket Bey, 21. bölümde yaşlı bir yazar ve "hayali bir eşcinsel aşk ilişkisinin duygusal kurbanı" olarak okuyucuyla tanıştırılır. Yaşlı "muharrir" de tıpkı anlatıcı gibi hatıralarından, hatırlayıştan zevk alırken tasvir edilir: "...hatıralarını anlatırdı... yaşadığı ölgün hayatın ötesinde, bu hatırladığı hayat, gönlüne besbelli daha çekici gelmeye başlamıştı". Cemil Şevket'in yaşamını yeniden kurmak isteyen yazar çöküşü resmetmenin pek de kolay olmadığını anımsatır: "adı, gitgide sönen edebiyatımızda çoktan silinmiş Cemil Şevket Bey'i dile getirmek, 'yazmak' sanıldığınca kolay bir çaba değildi Hayatının sırlarını başkalarından dinlemiş; bu sırların çekilen acılarını ise öğrenememiştim".

Cemil Şevket Bey'in geçmişe ilişkin acı duyguları olduğu, ama gerçekte düşkırıklıklarıyla dolu olan mazisini bir altın çağ olarak göstermeye çalıştığı hissedilir: "hanımlara denizi özlemediğini söylüyor, yakasını silker gibi yapıyor; deniz sadece birkaç sokak ötedeyken, yokuşlardan inip manzarayı görmeye üşendiğini gevrek bir kahkaha atarak, hırçın yüz buruşturmalarıyla söylüyordu "...bıkkınım, bıkkın!.. derdi"

Yaşlı muharrire ilişkin bir hüzün duygusu anlatı boyunca duyumsanır "...her kahkaha atıştan sonra çıkagelen bir iki damla gözyaşını, beyaz, kolalı... kendisinin kolaladığı, solgun ipek sarısı ipek mendiliyle silerdi. Gerçekte, Cemil Şevket Bey bir tür Abdülhak Şinasi Hisar'la (orijinal karakterin Nahit Sırrı

Örik olduğu yazar tarafından ifade edilmiştir) fotoğrafta "solgun ipek sarısı ipek elbise" içinde poz veren Alafranga Selma Hanım'ın karışımıdır. Üstelik, uzaktan Proust zamanındaki St. Germain-Faubourg salonlarını anımsatan Cihangir kabul günlerinin tek erkek müdavimi sıfatını taşır. Eşcinsel olduğu açıkça anlaşılan Cemil Şevket Bey gerçek mazisini dile getiremediği için geçmişe ilişkin bir ihtişam duygusu yaratmaya çalışır: "... ille zengin ve varlıklı, debdebeli bir hayatın izdüşümlerini dile getirmek isterdi. Hakikati konuşmaktan kaçınıyor, hakikati konuşamadığı için belki gizli bir ıstırap duyuyordu" (s.72). Kimbilir, bu dünyanın kendisinden esirgediği bir çok şeyi, sanki şu düşsel zenginliklerde, servet kırıntılarıyla örtbas edebileceğini, soylu ve tantanalı bir geçmişin kendisine saygınlık, ayrıcalık getireceğini umuyor, ummak istiyordu".

22. bölüm olan "Manolyalar Aşkı" Cemil Şevket Bey'in duygusal yaşamına ilişkindir. Aşk hayatının ayrıntılarını ifşa etmekten kaçınan yaşlı yazar sorulardan kurtulmak için klişe bir cevap kullanırken resmedilir: "Cemil Şevket Bey'in bu sorulara tek bir yanıtı vardı: Büyük bir aşk yaşamış, hüsrana uğramıştı. Yalnız, hüsrana uğramak bazen değişir; muharrir Cemil Şevket'in melankolilerden sıyrıldığı bir güne rastlıyorsa, yanıtı -Büyük bir aşk yaşadım, o aşka sadakatsizlik edemem olurdu" (s. 75).

Cemil Şevket Bey'in öyküsü, esas olarak romana 30 bölümden itibaren giren Solmaz Hanım'a anlatılmıştır. Solmaz Hanım'ın *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'da belirmesi nispeten geç olmakla birlikte varlığı baştan beri hissedilir. İleri'nin roman dünyasındaki temel kimliklerinden biri olan "hayatı romantizme adanmış yaşlı kız" figürünün kaynağı Solmaz Hanım'dır. Anlatıcının rüzgarlı bir gecenin seslerine benzettiği bu yaşlı ve yalnız kız, yazarın çocukluğunda gördüğü ve aynı derecede mutsuz ancak geleneksel ev kadınlarına üstün bulduğu marjinal kadın karakterlerinin temsilcisidir. İleri 32. bölümde Solmaz Hanım'ı bir tür periye dönüştürür: "Solmaz Hanım için bir masal kurmuştum... kimi günler Solmaz H.'ın ebedi gençliğe kavuşan bir peri olduğuna inanılabilirdi... "İşin aslına bakılırsa, Solmaz Hanım da içlerinde olmak üzere bütün bu marjinal insanların, anlatıcı tarafından kaçınılmaz bir kaderin kurbanları olarak algılandıkları ve bu yüzden de (peri değilse bile) "şehit" ya da "aziz" sayıldıkları unutulmamalıdır. Bu yüzden İleri'nin karakterlerinin "mutluluk"la işleri yoktur! Hatıraların ve yaşam öykülerinin anımsanışı ya da yaratılışı hüzünlü bir duygu eşliğinde gerçekleştirilir. Bu yaşlı ve marjinal insanların yüreklerini çarptıran heyecan, anlatıcı tarafından "gönlün hisleri" diye adlandırılmakta ve romantik bir duyarlıkla ele alınmaktadır: Bütün anlatı boyunca hissedildiği gibi, roman karakterlerinin kendilerinden çok genç ya da kendileriyle aynı cinsiyetten insanlara aşık olmalarında kötü bir şey yoktur! Selim İleri aşıklarını arındırmayı hedefler. Ancak bu kişilere yakıştırdığı masumiyet düşsel niteliktedir ve yazarın geçmişi "kendi istediği gibi anımsadığı" olgusunu bir kez daha

gözler önüne koyar. Bu bakımdan, söz konusu hatırlama sürecini ele almak yararlı olacaktır.

Gramofon Hâlâ Çalıyor *'daki Anlatım Teknikleri*

Proust'unkine benzer nedenlerle yazınsal bir yaratım faaliyetine girişen ve gerçek kişilerden roman karakterleri yaratan Selim İleri'nin ilgi alanı, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde kamuoyuna mal olmuş önemli isimlere kadar uzanır. Yazarın Menderes ve Şadiye Sultan gibi, anlatının vazgeçilmez parçalarını oluşturmayan karakterleri yapıta sokması, zengin bir roman atmosferi oluşturma girişimlerinin bir parçası olarak görülmelidir. Selim İleri, zaman zaman "ikinci el" bir anlatıcı olarak çalışmayı tercih eder ve bu da ona kimi ilgi çekici malzemelere ulaşma olanağı sağlar. Yazar "dedikodu" yapmaktan kaçınmaz ve dedikodularını zaman zaman tümüyle hayali olay ve kişilerle bezer. İleri, *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'un anlatıcısıyla özdeştir ve zamanla romanın bütün karakterleriyle de özdeşleşir.

Yazarın *Gramofon Hâlâ Çalıyor*'da kullandığı ve anlatıya bir peri masalı tadı kazandıran temel tekniklerden biri, "aktarılmış zaman"ın (-mişli geçmiş zaman) kullanılmasıyla oluşturulur: -mişli geçmiş zaman pasajlarının anlatıcısı, tıpkı Evliya Çelebi gibi, kendisine anlatılan ve bazen pek de muhtemel olmayan olaylardan söz ederken, hikayesinin yalan olduğunun anlaşılabileceğinden kaygı duymaz. Zaman kipleri arasındaki ani geçişlerin yanı sıra, anlatıcı sesin aktardığı olaylara ilişkin tanıklığının doğrudan ya da dolaylı olması arasındaki farklılık, bu tekniğin temelini oluşturur. Gerçekten de, zaman zaman anlatıcının sözünü ettiği olaya bizzat tanıklık etmiş olup olmadığını anlamak mümkün değildir. Anlatıcı bazen cümleye -mişli geçmiş zamanla başlar ve okuyucuyu da olayın kahramanlarından biri olmadığı konusunda hiçbir kuşku bırakmaz. Derken birdenbire anlatıcının konumunda büyük bir değişiklik olur: Olaya bizzat tanık olmakla kalmaz, olayı geçmişin bir unsuru olmaktan çıkarıp şimdiki zamana alır ve halihazırda yaşadığı bir şey olarak anlatmaya koyulur.

7. Bölüm olan "Arka Bahçe"de söz konusu tekniğin kullanımına ilişkin özellikler buluruz: Bölümün konusu anlatıcının çocukluğunda dişçisine yaptığı ve uslu durduğu takdirde anne-babası tarafından kitaplarla ödüllendirilen ziyaretlerdir. Dişçi muayenehanesinin ve muayenehanenin içinde bulunduğu binanın tasviri geçmiş ve geniş zaman kiplerinin birbirine karıştırıldığı ilginç bir örnek oluşturur. Okuyucu anlatıcının içine gömüldüğü gündüz düşüne kendisini de kattığını hisseder: "dişçi koltuğunda uslu otururşam dönüşte armağan kitap *alınırdı*... Dişçi Macit Bey'in muayenehanesi... ahşap merdivenden üst kata *çıkılır*... bir kaç basamak sonra koridor. Soldaki ilk kapı... verandadan gö-

rülen arka bahçeye yıllar var ki bahçevan eli *değmemiştir*... arka bahçe belleğime çakılıp *kalmıştı*... dört bir yandan incirler *kuşatıyordu*... iki leylak ağacı bahçede geçmiş günlerden bir andaç gibi *kalmıştı*... bir sarmaşık gülü boş yere güneş *aranır*..."(s. 28).

Bir diğer örnek Selim İleri'nin çocukluğunda okuduğu bir masal olan "İpek Prenses"ten alınabilir. Halasının şalesine gittiğini zannederken "Bedbahtlıklar Şatosu" adlı büyülü bir şatoya gönderilen İpek Prenses, kötü yürekli üvey annesi tarafından kandırılarak tuzağa düşürülmüştür. Yol arkadaşı "Oburcuk" üvey annenin şekerlemelerle kandırdığı açgözlü bir budaladır. Anlatım zaman kipleri arasında kaymalar ve anlatıcının konumunun sürekli değişmesi ile karakterize edilmektedir: Başlangıçta anlatıcı olayın tanığı gibi konuşur (diğer bölümlerde de şişmanlığı ve iştahı yüzünden kendisini "Oburcuk"a benzetir). Ancak kısa süre içinde aktarılmış anlatıma döner ve daha sonra hem kendisini hem de okuyucuyu içine alacak biçimde aniden şimdiki zamana ulaşır. Daha sonra ise geçmişle şimdiki zaman arasında gelip gitmeyi sürdürür. Bu bakımdan, Selim İleri'nin "zamanı kullanımı" zaman kipleri arasındaki geçişlere olduğu kadar doğrudan ve dolaylı aktarım arasındaki geçişkenliğe da dayalıdır. Bu durum "İpek Prenses"ten alınan şu satırlarla örneklenebilir: "...İpek Prenses'in gözyaşlarına, yalvarışlarına aldırışsız Oburcuk, bu defa da mavi topaz rengindeki kadife kutudan yeni yeni şekerlemeler -bunlar muzlu, armut rayihalı ve kakaoluydu- atıştırarak yola *koyulmuş*; yalnız birden hava pek *kararmış*, şimşekler *çakıyor*, yağmur *başlamış*, gökgürültüleri kulağı sağır *ediyor*. Oburcuk artık önünü *göremiyordu*. Fayton sarsıldıkça *sarsılıyor*, atlar şaha *kalkıyor*ve çılgıncasına *kişniyorlardı*.

Çok geçmeden fayton *devrilecek*, Oburcuk, bahçe yolunda mermer taşlara çarparak can *verecekti*.

Şimşek çakımı, göz açıp kapayana, beyaz mermerlere renkli mücevherler gibi saçılmış, portakal, turunç, nane, şeftali ve limon şekerlemelerini *aydınlatırdı*... (s. 32).

Bir diğer örnek, anlatıcının Alafranga Selma Hanım'ın genç donanma subayıyla ikinci buluşmasını, Selma Hanım'ın daha vapur iskelelerinde beklediği zamanlardan sezdiği ve haber verdiği bölümlerden alınabilir. İlişki, bu aşk için belleğinde bir geçmiş yaratan anlatıcının zihninde çoktan başlamış gibidir: Buluşmalar başlamadan ya da ilişki henüz kurulmadan önce Selma Hanım aşkla, hatta daha da fazlası, özlemle karşılaşır. Söz konusu duygulanımın, buna yol açan olaydan önce ortaya çıktığı ve donanma subayının da "gerçekleşememeyi bekleyen" bir aşık olma eğiliminin nesnesi olmaktan öteye geçemediği öne sürülebilir. Öykü sanki Selma Hanım'ın kendi ifadesine dayalı gibidir. Ama aslında dedikodulardan oluşmuştur: Selma Hanım'ı tanıyanlar ondan söz etmekten vazgeçtiklerinde anlatıcı da susmak zorunda kalır.

Selim İleri'nin Cemil Şevket'in yaşam öyküsünü ele alışı da fazla farklı değildir. Yazarın zaman içindeki gezintisi 77. sayfada yer alan ve gerçek ya da yaratılmış anıları temsil eden merdiven imgesiyle sembolize edilir. Aynı anlam birimi içinde, doğrudan ve dolaylı anlatım kipleri arasındaki sürekli değişim, aşağıdaki birbirini izleyen eylemlerle örneklenebilir: "...bakakalırdı ...başlatırdı...", ve, "...meğerse bir sandalda gidiyormuş... söylüyorlarmış.." "emrediyordu..." ve "meğerse... dermiş ...bir başka konuya geçmiş".

Cemil Şevket Bey'in Solmaz Hanım'a anlattığı hikaye anlatıcı sesten işitilir ve doğal olarak -mişli geçmiş zamanla başlar: "...dermiş." Ancak kısa süre içinde anlatıcı olaya dahil olur veya Solmaz Hanım'la özdeşleşir ya da orada bulunan gizli bir varlığa dönüşür." ...yüzünde bir tragedyanın ifadesi beliriyordu... deminki yaldızlı sözler de eski parıltısını edinemezdi." Daha sonra anlatıcı geçmişi yeniden kurmaya girişir: "...seneler geçip Cemil Şevket Bey'i düşündükçe, onun bize çığlıklar söylediğini... gözyaşlarını sanki fısıldadığını işitiyorum". Hatta daha da ileri giderek Cemil Şevket Bey hesabına yarattığı ve Selma Hanım'ın donanma subayını beklediği bir Boğaz sahnesi içeren bir rüya tasarlar: "Cemil Şevket Bey genç bahriye zabitini bir gece rüyasında görür, onun, dalından yeni kopartılmış, 'bakir' birkaç manolyayı gülümseyerek uzattığını... farkeder...". Ve daha sonra yeniden gerçeklikler dünyasına yaklaşır: "İşte, Cemil Şevket Bey'in hazlarından adeta şikayet ettiği böyle tuhaf, tılsımlı ve yıkımlı rüyaları *varmış*"(s. 76).

Özetleyecek olursak, Selim İleri'nin anlattığı olaylar zaman içinde şu şekilde kategorize edilebilir. Öncelikle anlatıcının belirli kişilerle ilgili çocukluk anılarından söz edilir. Anlatıcı, kendi çocukluğunda bile hayatlarına ilişkin "bir geçmişte kalmış olma özelliği" bulunan bu kişilerin yaşamlarını keşfetmeye çalışır. Bu kişilerin gerçek geçmişlerini bilemediğinden onlar için yapay bir geçmiş yaratmaya ancak bunu gerçekmiş gibi sunmaya eğilim gösterir. Bu hayal edilmiş geçmişe ilişkin bilgi hem olaylar hem de kişiler açısından eksiktir, o yüzden anlatıcının yeniden yaratımına, hayal kurmasına ve kurgulamasına gereksinim gösterir.

Selim İleri'nin geçmişe ilişkin ilgisinin ardındaki motifleri ve karakter yaratımına ilişkin bazı özellikleri gözden geçirdikten sonra bazı teknik konuları inceleyebiliriz.

Geçmişin Nesnelerinin Yaratılması

Gramofon Hâlâ Çalıyor un anlatıcısı bazen anlattığı olaylara aktif bir biçimde katılır, bazen de herşeyi görebilen, böylece de birinci elden bilgi sağlayan bir yazar kimliğine bürünür. Ancak anlatım sürecini besleyen belleğin çalışması,

tesadüflerin hareketlendirmesine bağlıdır ve bu yüzden rastgele bir nitelik taşır: geçmiş şeylerin anımsanması, çağrışım gücü olan belirli nesnelerin, örneğin bir fotoğrafın varlığına bağlı, güvenilmez bir süreçtir: "Fotoğrafı, kaybolup gittiği, işte bir gün... dün, rastlantı sonucu bulunduğu, şimdi yine kaybolup gideceği, unutulacağı, belki bir daha bulamayacağım, bu yüzden de bir daha göremeyeceğim o fotoğrafı eski yerine koyarken..." (s. 36). Bu nesne bazen de bir roman olarak karşımıza çıkar: "...romancı, unutulmuş eserinde... zamanın imbiğinden geçirerek anlatıyor. Bense, gitgide silinen çizgileriyle görebiliyorum. Artık seçik değil" (s. 39). Bu esinleyici nesneler ortadan kalktığında geçmişin yeniden canlandırılması için yapılabilecek şeyler sınırlıdır. Geçmiş, zamanla mekanın buluşma noktaları olan "nesne"lerle ilişkilendirilerek algılanabilir.

Selim İleri'nin Arnavutköy'de güzel bir bahçe içindeki küçük bir evde yaşayan akrabalarından söz açılan ilk bölüm, hatırlama süreci içinde nesnelerin oynadığı rolü örneklemesi açısından ilgi çekicidir. Yazarın zihninde gerçekleştirilen ayrıntılı ve "güzelleştirici" bir çabanın sonucu olarak anımsanan çiçek ve mobilya imgelerinin belirlediği Arnavutköy ziyaretleri, şiirsel ve sihirli bir anlatım içinde yeniden yaratılır.

Bu bölümde anımsayışın temel nesnesi, bütün anlatı boyunca bir gönderme ve bilgi kaynağı olarak kullanılan ve artık yayınlanmayan *Yedigün* dergisinin bazı eski sayılarıdır. Bu anlamda, *Yedigün* hem geçmişe açılan bir kapı hem de geçmişe ait değerli bilgilerin depo edildiği bir bilgi bankası gibidir.

Selim İleri'nin zamanın doğası hakkındaki kurgulamaları, zamanın "sonsuzluk" niteliğiyle ele alındığı, ancak toplumun "sonlu", daha da kötüsü, çoktan kaybolmuş bir şey olarak algıladığı "geçmiş"in işlendiği "Hayat yaratan sanatkar" bölümünde yer alır. *Gramofon Hâlâ Çalıyor* un anlatıcı sesine göre, bu zaman dilimi (geçmiş zaman) ayırıcı niteliklere sahiptir: Bizim sıradan zamanımızın ötesindedir "bizim gelgeç zamanlarımızla sınırlanmamış" (s. 1), başlangıcı ya da sonu yoktur, akışkandır "gerçekteyse hep sürüp giden" (s. 1), mekâna ya da nesnelere bağlanmıştır"... muhakkak ki orada ...öncesiz sonrasız bir zaman diliminde... muşamba örtülü masanın üstüne, ya da yunmuş, daima pırıl pırıl beyaz taşlıkta *Yedigün*'ler açıkta bırakılmış duruyor olmalı..."

Mavi, yeşil ve sepya renklerinde basılmış olan dergi siyah beyaz bir film gibi belirli bir yurtsama duygusuyla anımsanır: "bu ciltler zamanda, haftadan haftaya, bir yolculuk gibiydi" (s. 11). Romanın ikinci bölümü *Yedigün*'ün bahsettiği konular üzerinde yoğunlaşır. Bu konuların en önemlisi anlatıcı sesin bir mutluluk kaynağı olmaktan çok bir üzüntü kaynağı olarak algıladığı evlilik konusudur.

Bölümün bir diğer önemli konusu, ilk cumhuriyet kuşaklarının Batı dünyasının yeni yaşam standartlarına uyma çabalarının ve bu çabalardan kaynaklanan güçlüklerin parodi edilmesidir. Konuya ilişkin en önemli metafor *Yed-*

*gün*ün sözünü ettiği "Cumhuriyet Balosu"dur. Balo giysileri içindeki kişiler Madam Toussaud'nun müzesindeki heykellerle bağlantı içine sokulur ve bu durum söz konusu kişilerin geleceğine ilişkin uğursuz bir işaret niteliği kazanır.

Gerçekten de, Madam Toussaud'nun müzesi hem geçmiş kuşakların yaşamlarının ziyan olmasına neden olan duygusal yıkımlar hem de anlatıcının onları belleğinde canlı tutma çabalarının bir sembolüdür. İronik bir ton takınan anlatıcı ses hem anlattığı kişilerle alay eder hem de onlara gerçekten düşman olamayacak kadar yakındır: "Zaten *Yedigün*'ün... ciltlerinde, haftalarca gülümsemiş... bütün o kadınlar, erkekler de kaybolmamışlar mıydı? Ben onların sanrılarını görmüyor muydum ve zaten kendilerini değil, yıllar yılı, sanrılarını yaşatmayacak mıydım? İşte onlar da benim hatırlayabildiğim şeyler arasına karışıp gitmişti" (s. 15).

Bir nesnenin (burada *Yedigün* dergisinin) ve onun yarattığı çağrışımların (burada *Yedigün*'ün sözünü ettiği kişiler ve olaylar), diğer bağlantılı nesnelerin renkli ve dikkatli tanımlamaları ile yaratılan bir doku olan "sonsuzluk zamanı" içindeki kavranışı, Selim İleri'nin "geçmiş" ya da "yitmiş" zamanı anımsaması ve yansıtması için gereken temeli oluşturur. Bu süreç, ister istemez anlatıcının anımsadığı şeyin kaybolmadığı ancak başka bir varoluş düzeyinde bozulmadan kaldığı yolundaki inancına dayanacaktır: "...muhakkak ki, orada... duruyor olmalı..." Bu durum anlatıcı sesin bu nesneleri belleğin içinde aktif bir biçimde araması sonucunu verecektir.

Geçmişe ait değerli olaylar ve nesneler bellekte korunmaktadır. Selim İleri'nin olayların olduğu kadar nesnelerin de "renkli şişelerde" muhafaza edildiği bir anımsama tekniği kullanması ise özel olarak ilgi çekicidir: "Gizemli küçük bahçe, haziranda öylesine yoğun leylak kokardı ki bu leylak kokusunun da erguvani, leylaki ve mavi renkte, belki billur şişelerde saklı duran bir esansı olduğu sanılırdı." Geçmişte kalan şeylerin yoğunlaştırılması ve kristalizasyonu ile camsı ve muhtemelen donmuş formlar elde edilmesine yönelik bu teknik, yine Madame Toussaud'nun müzesiyle bağlantı içinde algılanabilecek bir tür "mumyalaştırma" sürecinin, görsel, kristal görünümlü imgelerin oluşturulmasıyla işleyen artistik bir anımsama biçimidir.

Anlatıcının nesneleri ve sözcükleri duygu ve heyecanlarla yüklü olarak anlaması onlara yönelik tutumunun içkin bir parçasıdır:

"...Selma Hanım kanarya sarısı mimozalara sık sık sevgiyle bakıyor, onlarda ...sevgili bir varlık görür gibi oluyordu.

– O getirdi, Heybeli'den...

Bu söz de, işte aşk'ın bir sözü oluyordu" (s. 59).

"Bu aşkı kupa vazoda duran, henüz baygın kokuları sona ermemiş bir kaç salkım mimozayla sarmaş dolaş görüyordum. Bu aşk, gerçekte bir kaç salkım mimozaya duyulmuş bir aşk değil de neydi..." (s. 64).

İlginç bir biçimde, hayal gücünü harekete geçiren nesne zamanla temsil ettiği duygunun ve ilişkinin ta kendisi haline gelmektedir. Bu yüzden geçmişe ait bir duygu beslemek, bu duyguyu temsil eden ve bellekte görsel bir izlenim olarak saklanan bir nesne tarafından esinlenmiş olmaya bağlıdır.

Özetle, Selim İleri'nin şimdiki zamandan kaçınması bazı psikolojik nedenlere bağlıdır ve bu nedenler yazarı Marcel Proust'la bağlantı içine sokar. İleri şimdiki zamandan kaçmak üzere geçmişe sığınır ve "yaratıcı anımsayış" aracılığıyla onu yeniden kurmaya girişir. Ancak geçmişi anımsayışına ilişkin kimi problemleri vardır: Bu geçmiş mutlu bir yer olmaktan çok bir tür keder duygusuyla mühürlenmiştir. Bu yüzden, yazar geçmişteki kederi bir ihtişam duygusuyla benzemeye ve kendi isyankar yüreklerinin kurbanı olan "şehit" ya da "aziz" türü karakterler yaratmaya girişir.

Cahide Sonku, Solmaz Hanım, Cemil Şevket, Kontes Bertini zihinlerinin ve yüreklerinin iki yanlılığıyla, saflık içinde sapkınlık ya da kötülük olarak niteleyebileceğimiz bir vasıfla belirlenen bu "aziz" ve "azizeler" arasında yer alır. Bu kişilikler, gerçek yüceliği kazanma yolunda kendi kendini kurban etme yöntemi olarak anlatıcının idealize ettiği ve Cahide Sonku'nun şahsında gerçekleşen "feragat" ve "red" kavramlarıyla temsil edilir ve arındırılır.

Selim İleri'nin geçmişi yeniden yaratma yöntemi isim, nesne ve zaman kiplerine ilişkin kullanım özgünlüklerine dayalıdır: Yazar zaman kipleri arasında kaymalar yaratır ve şimdi ile geçmiş arasındaki sınırı bulandırır. Bu yüzden geçmişin gölgesi daima buradadır ya da şimdiki zaman geçmişi de içine alacak biçimde genişlemiştir. Aynı dilbilimsel ve anlamsal birim içinde yazarın bilerek oluşturduğu "doğrudan ve dolaylı anlatımların karışması" aracılığıyla sağlanan ve zaman dilimleri arasındaki karışıklığı daha da artıran bir başka yöntemse -mişli geçmiş zamandan (yapmış ya da yaparmış -mişli geçmiş zaman, mişli geçmiş zamanın hikayesi) şimdiki zamana (yapıyor -şimdiki zaman, doğrudan anlatım) yönelik kaymalarla örneklenir. Bu açıdan bakıldığında, Selim İleri'nin ilgi alanının ve geçmişi yeniden kurmaya yönelik çabalarının yazarın Türkçesinin farklılıklarına da güzelliklerine de katkıda bulunduğu görülecektir.

T E L V E

Niyazi Zorlu

Seni açıyorum. Kenarlarından taşan telveyi, hoyrat ellerce kesilip çatılara fırlatılmış düşlerini aramaktan dönen çocuklara yalatıyorum.

"Düşecekler diye nasıl da ödüm koptu!"

Adına alınyazısı demişler! Bir bakarsın fallarda çıkar, bir bakarsın fallardan düşüverirler.

"Çok acımasızsın."

Hayır, çok yalnızım. Senin gibi... Bu yüzden gerilerden başlıyorum fal bakmaya. Dinle bak...

Bak! Tependen kadife bir ay doğuyor. Yarılmış, yenilmiş bir ay! Kollarında yaralı çocuklar taşıyor: Solgun, güzel, dilleri kendilerinden fersah fersah ötelere kaçırılmış çocuklar! Mutsuzlukları uzamış hanelere (doğmuyor) düşüyor, parça parça.

"Bana yalan söyleme! Görüyorsun işte! Ben bu aya güzel değilim."

(Puslu bir gömlek içinde donup kalan) kendine haksızlık ediyorsun, ey şehir!

"Yaşam çizgim?"

İlkler şehri! İlklerimizin şehri!

Yaşam çizgin upuzun. Öyle uzun ki, göstermeye utanırım. Bak! Bak!

Eyvah, eyvah! Üzerinde kem gözler var! Gözleri çıkar inşallah!

"Yoo! Öyle deme! Gözdür, yazıktır! Gözleri yuvarlanıp gözlerime çıksın. Gözlerim onların gözlerini de saklar."

İyi ama onlar senin kuyunu kat kat yükseltiyor. Senin şarkılarını gömmek istiyorlar.

"Demek ki sesimi anımsıyorlar. Ne güzel!"

Birdenbire kurtarıcı şehir rüzgârları çıkıyor. Hani kimi günler kimi güllere eser de onların mahcup tomurcuklarına gizli yaralarını uyandırır ya, işte öyle esiyor veee sıyırıveriyorlar seni kötücül ellerinden. İşte, şuradalar! Kuyunu asanlar! Görüyor musun? Sinsi gülüşlerle etrafını çevreliyorlar! Kudurmuş zamanlar gibi saldırgan, zifiri kömür suratlı, zebellah gibi bir şey, fırsatını her bulduklarında. Arkanı dönmeyegör, ellerini hemen kıllı kırk dillerine uzatıyor-

lar. O cehennem kaçkını dillerini şom ağızlarından çıkarıp kırbaç gibi şaklatıyorlar sırtında. O an bayılıyorsun. Yok ama, sen adam olmazsın... Seni yakıp yıkanları bağışlayı *veriyorsun* ayıldığında. Vermekten hiç bıkmıyorsun.

Ooohooh! Seni uyaran tenler var; altlı üstlü, kıpır kıpır, yumuşacıklar! Bu çocuklar... Sana âşık bu çocuklar! Kırılgan hayatına dokunuyorlar. Çaresizce seyrediyorlar seni. İnci gözleri büyüten anlatıların peşine düşüyorlar sonra. Ve sen kollarını açıp onları kucakladığında, üzerlerine eğilip arayan başlarını yukarı kaldırdığında görebileceğin bir gülüş mü, bir şaşkınlık mı, bir ürperti mi desem! Ne desem!

Onlar bir öpüşte anlamı ele gelmez yüzlerini senden aldılar! Onların yalnızca elleri ve sırtları konuşur! Hadi! Durma! Kulak ver... Vadesiz suskunluklarına.

Neriman yüzünü kahve fincanından ayırmadan kaşlarını kaldırıyor.

"Senin bir adağın mı var kız? Var ya! İşte! Senin bir adağın var."

"Benim herif içkiyi bıraksın diye kırk mum, bir de horoz adamıştım Yandı Baba'ya."

Yerine getirilmemiş, aldatılmış bir adak bu; kanımı almadan şuradan şuraya gitmem, olmadık belalar açarım, mutsuz koyarım sizi, bunu böyle bilin, diyor. Neriman adağın sesi olacakken çatıdaki gürültüleri işitiyorlar. İçkici kocalı genç kadın hafif bir çığlık atıp korkudan dışarı taşmaya çalışan yüreğini eliyle zaptediyor. Kadının korktuğunu gören Neriman ellerini dizlerine vurup bir kahkaha savuruyor. Genç kadının küskün bakışlarını görünce kendini bağışlatmak için ellerini tutuyor.

"Korkma kız! Piç Mahmut bu. Kimbilir kime kızdı yine."

Elindeki fincanı sehpaya bıraktığı gibi pencere demirine tutunarak dışarı sarkıyor.

"Ne oldu ülen! Evi başımıza yıkmaya yemin mi ettin? Yık! Yık da ebeninkine rahmet okuyayım!"

Çatıdaki sesler kesiliyor.

"Dur hele Mahmut! Dur biraz!"

Neriman pencereden çekiliyor. Başparmağıyla üst damağını yukarıya kaldıran içkici kocalı kadın sararmış yüzünü tavana döndürüyor.

"Geldiği iyi oldu," diyor Neriman. "Biraz favam kalmıştı... Yanına bir de kuru soğan koyayım da sevinsin gariban."

Yemek gelene kadar zararsız tıkırtılarla dolaşıyor Piç Mahmut. Kedilerin ve rüzgârın çıkardığı birkaç kiremiti yerine oturtuyor. Canbaz gibidir o. Hiç korkmuyor. Ta çatı kenarlarındaki su oluklarına kadar gidiyor. Elindeki sopayla su oluklarındaki yağmur artıklarını süpürüyor. Süpürdüklerini aşağıya bırakıveriyor. Aşağıda, kapı önlerine yayılmış kilim ve şiltelerde oturanlar üstlerine

yağan toz bulutunu görünce Piç Mahmut'a lanetler okuyor, beddualar yağdırıyorlar. Piç Mahmut hiç kimseyi duymuyor. Ayaklarını boşluğa sarkıtıp etrafı seyrediyor.

İster kiremitli olsun, ister çinko, isterse karton (karton dedikse kalın karton: mukavva) şehrin bütün damlarına hoş gözlerle bakıyor. Bir tek şehre boyunlarını bükerek yaklaşan, erken yatıp erken kalkan evcikleri uzaktan izlemekle yetiniyor. Deniz ve kara rüzgârlarının giriştikleri savaşın sonucunu çok iyi bilse de izlemekten kendini alamıyor: Bu savaşlardan haşin olan Kara rüzgârları, uzaktaki bu evcikleri sırtlarını sıvazlayarak, naylon damlarını şişirerek şehre yapıştırıyor. Bir sabah uyanıp da bu evciklerin şehre kaynadıklarını gördüğünde daha önceden iştahını ve merakını kabartan bu evler, Piç Mahmut'un kuruntularını, kurgularını sınayabileceği öyküler taşıyan ev(cik)ler olmaktan çıkardı. Sus pus! Taş gibi donup kalırlardı. Bu şehre girmek, şehirden olmak çarpardı onları. Çarpılırlardı. Bu evleri özlemle koynuna alan, çalkaladıktan sonra çatılarına kulağını dayayan Piç Mahmut'a anlatabilecekleri hiçbir şey kalmazdı.

Neriman'ın dama uzattığı tepsideki yemekleri iştahla yiyor, tabakları iyice sıyırıyor. Tek bir ekmek kırıntısı bile bırakmıyor ardında. Yanına gur gur alçalan kuşları, mır mır yaklaşan kedileri geri çevirmiyor; lokmasını bölüşmeyi biliyor. Bardaktaki suyu üç kez soluklanarak içiyor. Daha sonra aşağıya, Neriman'a uzatıyor tepsiyi. Sonra bir çocuğun, bile isteye elinden kaçırdığı mor bir balon gibi havalanıyor. Deli çocuk! Uçuşu bile deli! Uzaklaşırken Neriman'ın kendisine seslendiğini işitiyor.

"Piç Mahmut!"

Arkasını dönen Mahmut olduğu yerde salınıp duruyor. Neriman ise, rüzgârın yüzüne yapıştırdığı saçlarını parmaklarıyla sökmeye çalışırken ne diye seslendiğini düşünüyor. Titreyen tepsideki bardak yere düşüp kırılıyor. Küçük bir kırık bacağına saplanıyor ama Neriman bağırmıyor. Mahmut da görmezden geliyor.

"Zaman nasıl da gelip geçiyor, öyle değil mi?"

Gülüyor. Elini değil başını sallayarak uzaklaşıyor. Aşağıda, kollarını iki yana açarak salvolar çizen çocuklar Mahmut'un gölgesini yakalamaya çalışıyor.

Bugün gibi hatırlanıyor:

Piç Mahmut! Canbaz Mahmut! Başımızdaki biti sever gibi severdik onu. Alışmıştık, kollardık, korurduk. Has adamdı. Nimete saygılıydı. Çalıp çırpmazdı; onu bırak, hali vakti yerinde olduğu halde gözünü kara toprakların doyuracağı bütün kerli felli hırsızları yıldırırdı. Kodamanların ve kocamanların kâbusuydu o. Geçmişini bilen yoktu. Vakti zamanında çok okuduğu, bu yüzden de tırlatıp kendini damlara fırlattığı söylenirdi.

"Şişmanlar zayıfların, erkekler kadınların, okuyanlar okumayanların, zenginler fakirlerin, yaşayanlar ölülerin sırtından geçiniyor. Karnıma yapışıyor bu şehir!"

Çok akıllıydı, çok! Açın halinden anlamayanlardan, lüp lüp yiyicilerden ve onların her türden yardakçılarından hoşlanmazdı. Onları görür görmez basardı küfürü...

"Gül gibi memleketi çöle çevirdiniz! Anamızı s.ktiniz! Uyuttunuz ve içine ettiniz hayallerimizin! Umutsuz koydunuz, piç ettiniz bizi!"

Kaç defa gelip yalvardılar buna, "Biz ettik sen etme, *oğlum*!" Nuh dedi, peygamber demedi. Iıh! Bulduğu her fırsatta yollarını kesti, karnını tuta tuta, kusa kusa bir hışımla yere indi. Yere indi dediysek, yerle arasına bir portakal kasası, bir sandalye, bir iskemle, ya da hiç olmazsa bir tahta parçası koymayı ihmal etmedi. Çünkü havaya aitti o. Çünkü ayaklarını yere basmayı zul sayardı.

"Yukarıda olan ben olduğum halde başımı döndürüyorsunuz, midemi bulandırıyorsunuz benim!"

Donuyla dolaşan bir adam gördük mü, bilirdik ki Piç Mahmut'la karşılaşmış. Kaç defa polisi saldılar üzerine, kaç defa yakalayıp hapse tıktılar ama hepsi nafile! Ha pire, ha Piç Mahmut! Azrail gibi, mübareğin girip çıkmadığı hiçbir delik yok! Zaten üflesen uçacak, serçe parmağım gibi, kikirik bir şey! Bir keresinde yakalayıp Aziziye Karakolu'na getirmişler. Bizimki de helaya gitmiş. Yokluğu kimsenin dikkatini çekmemiş, unutmuşlar bunu. Helaya başkaları da girip çıkmış, kovalarla su dökmüşler tahretlerinin ardından. Sonra bakmışlar Piç Mahmut ortalıklarda yok. En son helaya girmemiş miydi bu adam! E, girmişti. Helada pencere yok. Helaya ondan sonra giren oldu mu? Oldu. Başkomiser elini alnına vurdu. "Tabii ya!" dedi bir dedektif ciddiyetiyle. "Tuvalet deliğine saklandı herifçioğlu! Helaya dökülen suyla birlikte kanalizasyona karışıverdi. Sıvıştı elimizden. Şimdiye kadar körfeze varmıştır bile!"

Piç Mahmut'un ağızdan ağıza renklenen öyküleri şehrin yüzünü güldürürken, Demokratlar ın canlarını sıkar. Bu şehir ağaları her geçen gün biraz daha çok burunlarından solurlar. Piç Mahmut gibi şehir eşkiyalarının kanını kaynatıp başlarına musallat edenlerin hangi servet düşmanı gomonistlerin olduğunu çok iyi bilirler. Piç Mahmut'u güneşten kurutmak, öfkeden kudurtmak için sokaklara çuval çuval Adnan moru, plastik gözlük salarlar. "Çeksen kopmaz/ Kıvırdığın yerde durmaz/Ayağının altında çiğnesen kırılmaz/Amerikan harikası." Yanına sakız çiğnenirse pek makbul, pek fiyakalı olur, icabında gözlüğü açar! Hele de saçlarını ıslatıp arkaya yatırır, gömlek yakalarını kolalayıp yukarıya kaldırırsan, sizden kıyağı bulunmaz!

Piç Mahmut güneşten daha güneştir ama. Yalanları çabuk eritir. Gerçekleri andavallıların yüzlerine yüzlerine çarpıverir; hiç acımaz! Hiçbir mihneti yoktur. Gölge dilenmemiştir kul yapısı hiçbir eşyadan. Rüzgâr ve dut ağaçları ne

güne duruyorlarmış!

Nereden bulmuş, kimden çarpmışsa sahicisiyle çıkar gözlüğün. Dimdik.

"A, benim alık evlatlarım! Nah işte! Sahicisi! Bunlar sizin gözlerinizdeki gibi dünyayı zindan etmez adama. Işıl ışıl parıldayıp durur, içinde rengârenk döner dünya. Göz sakızı mübarek: Dünyayı çiğner çiğner yumuşatır. Güneş dul girer kız çıkar, allahıma kitabıma! Ya sizinkiler? Ah, siz Piç Mahmut'un söylediği gibi safsınız be! Hadi! Hadi, durmayın! Gözlüklerini hamam ateşlerinde yok etmeye çalışın da göreyim! Hadi kireç ocaklarına sallandırıp eritin! Nah! Şuraya, şu damlara yazıyorum ki, bu gözlükleri bir kez takan iflah olmaz artık! Hayatı morarır be! Gözlerinin altı üstü bir kabarır! Beyin desen sulu zırtlak! Kemirdiği üzümün sapına, yalanıp durduğu kemiğin çapına şükretmek için zor atar kendini camilerin kapılarına.

"Onların uzanamayacakları yerlere çıkın! Durmayın! Çatılara kaçın! Tepeden, yüksekten bakmayı öğrenin bu dünyaya. Öğrenin ki, rezilliğin bini bir paradır aşağıda. Anlarsınız, adamın başı neden yükseklerde döner, neden midesi bulanır, bakamaz aşağıya! Anlarsınız, neden yukarıda oturup durur cenabı allah!"

Bazen böyledir bu! Makineli tüfek gibi konuşur da konuşur. Durdurana aşkolsun! İşte, yine heyheyleri üzerinde. Piç Mahmut! Artık sus! Sana söy...

"İyi ama Neriman Abla! Bu şehrin çocukları ip hırsızıdırlar. Heyheyleri gelince sakın ola ki elleşmeyin! Alsınlar o *heyhey*leri boyasınlar güneşle. Sonra şişirsinler, taksınlar ucuna uzunca bir kuyruk, uçursunlar, uçursunlar. Uçtukça *heyhey*ler *hayhay* olurlar. Uçtukça *hayhay*lar *hoyhoy*, çatlayana kadar gülerler halimize. *Hoyhoy hoyhoy!*"

Baktılar ki Piç Mahmut'u susturmanın, onunla başetmenin hiçbir yolu yok, allem ettiler kallem ettiler, alıp Piçhane'ye götürdüler. "Uyuşturun! Susturun şu piçi!" dediler. Doktorlar da bastılar morfini... Bir süre ortalıktan kayboldu. Sonra bir gün sarhoş gibi çıkageldi. Sersem gibi gezinip durduğunu gördük. (.....) Duvarları tırmalıyordu. Duvarlar hep kan içinde kaldı. E, hayat bu! Tırnaklarla birlikte dişler de dökülür. Hemen ardından sokak itleri gibi ölüverir insan. Gecenin bir yarısı belediyenin çöp eşeklerine yükleyip götürürler leşini!

Salih Bolat

SENİN IŞIĞINLA

ateşi koparmayalım yuvasından
güzün bütün boyutlarını ölçmeliyim
anlamalıyım, mermerin yatağına uzaklığını.

çok düşünülmüş şiirler gibi, zor
geceyi sürükleyen el gibi, güçlü
ve zaman gibi, soyut olmalıyım.

bakışlarının açtığı kuyuya düşmemeliyim
senin ışığınla yıkanmak için.

CEZAYİR MENEKŞESİ

giden nedir, kalan ne?
boşalmış zembereğin vınıltısıdır
rüzgâr, iki kaya arasına sıkışmış.
ağlamakta, ali'nin kılıcı kum ve kan
içinde, saplanmış gölgesine bir nehrin.

çaresini arıyor, kuşların ayak izlerinde
ve sonsuzluğunda, bir cezayir menekşesinin
uçuruma doğru uzayıp giden bir cezayir
menekşesinin. zaman sorulardan yana.

İskender Savaşır

YAŞLA

Dalında çürür bazı yemişler
Acı da olgunlaşır zamanla
Hafıza

Bülent Somay

başlamadan

sen geldiğinde herşey olup bitmişti çoktan
olanlardan sözler bitenlerden acılar kalmıştı geriye
sözleri birbirine bağlayıp bir şato yaptım sana
kapıyı açıp içeri girdin ben yoktum orada
atlas perdeli yemek salonlarında gençlik fotoğraflarım
tozlu tavanarasında eski oyuncaklarım vardı
bahçede buluşuyorduk bazen akşamları
gözlerini yakalıyordum ölen ışıkta mutsuzdun
ben sana herşeyimi vermiştim oysa anlamıyordum

sen geldiğinde hiçbir şey başlamamıştı daha
sözlükler yazılmamıştı tek bir harita yoktu gemilerde
birbiri ardına açıyordum kapıları meraklıydım
açılan her kapıda yüzlerce kapı kapanıyordu bir yerde
yüzüne bakıyordum yabancıydın en azından bir başka
korkuyordum ama bu da geçerdi mutlaka
ben dediğim şey bir yabancının gözbebeğindedir zaten
aşk ise artık olamayanla henüz başlamayanın arasında
sen gittiğinde hiçbir şey başlamamıştı hâlâ

keşke görseydim bu rüyaları

I.

aralık kapıdan içeri bakıyorum

karşımda bir ayna ardında boş bir oda
elimi kaldırıyorum gözlerim kapalı
aynanın sırrı kırılıyor kanda
elimi uyuşturmadan dikiyor nöbetçi hastabakıcı
cahil girip cahil çıkıyorum kapıdan
ölümü ve aşkı görüyorum belli belirsiz aralayınca gözümü
tanımıyorum bu ilk bakış

karşımda bir ayna yanında bir oğlan çocuğu
aynaya bakmadan geçiyorum
çocuğun yüzü karışıyor görünce beni ağlıyor
korkup aynaya koşuyorum çocuk orada
cahil girip korkmuş çıkıyorum kapıdan
ben bunları daha önce görmüştüm ama ne zaman
hatırlamıyorum bu ikinci bakış

karşımda bir ayna ardında bir koltuk koltukta bir kız çocuğu
aynaya bakıyorum bu benim biliyorum
küçük kız kendini teyellerinden söküyor
rengarenk kurdeleler saçılıyor yere yerde ben varım
bir beklentiyle girip bomboş çıkıyorum kapıdan
ölümü ve aşkı hatırlıyorum çocukluğumdan
bu üçüncü bakış ama son değil

II.

aralık kapının önüne oturmuşuz
ben kedim bir de soytarı
kısacık gölgelerimiz kapıya vuruyor
benimki biraz da içeri
kedi yalanıp duruyor soytarı bezgin
ben meraklıyım
bir gölge ne görür ki kapının içinde

soytarı bir öykü anlatıyor kediyle bana
ben anlamıyorum
sözler kediye değmeden geçip
kapının önüne düşüyor
biliyorum eşikte hükmü bitiyor sözlerin
soytarı soruyor gölgeme
acı hangi dilde çekilir umut hangi dilde

III.

tercümanla Babil kulesinin
ihtilalciyle celladının
çocukla ölümünün arasına
saplanıyor bıçak
tam ortalık yere
bir ışık parlıyor üstünde

bakireyle kocakarının
Gretel'le cadısının
kız bebekle ebesinin arasına
saplanıyor bıçak
tam ortalık yere
bir kadın ölüyor yine

M. Ender Öndeş

ben bir tezgâhtar parçasıyım
kaçıncı parçasıyım bilmiyorum işin doğrusu kendimi
yazdırdığım mekteplerde aşk dersi yoktu çünkü ayla'nın
göğüsleri büyüktü yalnız mega kuponlara takılıydı her şey
aklı da yoktu parası da hepsinin aslında bir bokları yoktu
ondan kesip dururlardı ayaklarını yorgan boyutlarında
bahçekapılıydılar yediden yetmişe ve akşamları kerpetenler
çalışırdı evlerinde bu yüzden kutular konuşurdu onların yerine
gürültüyle sürtünüp giderdi pervazlara sıradan sözcükler sonra
çürüyüp dökülürdü trabzanlar bir kez olsun kayılmadan...

hepsi bu işte bir tezgâhtar parçasıyım gelmişim gidiyorum beni
saymayın herkes akranına çatsın kapı almayın üstüme
en kaldırımından yürürüm ben kaldırımların çok nüshalı
bir sezeryan miladıdır mevcudiyetim kesik bilekleri bilmem
kuşları bilmem gölgeler geçip gider yıldızlar yukardaysa
çamur aşağıdadır hesap açık! kepenklerin inişi başlatır hayatı
çünkü gerçekte ve yatırılmamış kuponlardan ibarettir
aşk dediğiniz zımbırtı sizin...

bu sarı minibüslerin hiçbiri hıra dağından geçmez öğrenin artık
boktansa boktandır yaşam oturun derdinize yanın hikâye
okumayın karşımda adamın don markasını bilirim ben
çapraşık sorular sormayın mağrur yüzünüzle öyle
bir çalar saat suretindedir elbet esirgeyen ve bağışlayan
okunup sifon çekilir üstüne bütün dualaların ve tek kişiliktir bütün
yataklar aslında çift kişilik sanılanlar bile...

anlatabiliyor muyum ben bir tezgâhtar parçasıyım boş lafa
para yok! fatoş dendiğine bakmayın mesela siz necibe'dir asıl adı
müdüranımın işte bunu bilirim ben bekçimiz pezevenklik
eder akşamları bekçiliği hobi bilirim zor değil hem bunları
öğrenmek sahile inseniz biraz kayalarda köpüklenirken su
hepsini söyler zevzektir çünkü deniz
cine5 birahanelerinin tuzlukları zevzektir dünyanın sırrını
dökerler önünüze kendinizi koruyamazsınız ki zaten
bir porno sinemasının biletçisinden bir değnekçi de
asla unutmaz yüzleri...

ortaya konuşuyorum yani herkesin kaşığı ayrı robin hud'un
okunu tutan da yok elbette biri ışıkları yaksa iyi olur tamam
görünse kuyuları murat paşa'nın ama pencü se!
anlamıyor musunuz meral'e de sorun bunu
en büyük asker bizimse bizimdir ben tezgâhtarım karışmam
biz bir zamirdir çünkü çokuncu şahıs zamiridir
ve tehlikelidir aşktan tasdikname almışım üstelik ben bitik!
siz şehitleri sevin yine de ama no problem
türk milleti kardeş olsun mualla hariç!

karışık bir durum yok ortada! kafanızı yormayın hiç!
biletini atarsın trink! tranvay... kimin bacağı beni ilgilendirmez
mefkureyi gerçekleştiremezseniz diyor rahmetli enver paşa
–tezgâhtarsak o kadar da değil yani–
aynen durup böyle diyor adam bıyıklarını oynatıp
realite olur size bal gibi mefkure! tatava yapmayın bana
ben bir tezgâhtar parçasıyım ağzım dilim var elmasını da
bilirim amasya'nın tamimini de perihan da bilir hem bilmediği
bir numara yok ki perihan'ın zaten...

benden tümevaranın alnını karışlarım netice olarak
tümdengelene hoşgeldin tümünüzü öperim aysel'i daha çok
öperim o da beni öper gelirsiniz boyunuzun ölçüsünü
alırım bir güzel bağcılar minibüsü fakat boşa koysan dolar mı
onu siz bileceksiniz ben sizin yerinize yaşayamam
kimse de yerime ölmesin benim...

iki mesai arasında çünkü sarhoşbacağı bir bağlantıdır aşk
sallamışım gider geçmişten geçmişe bir köprüdür 89/A
ben bir şey demiyorum konuşan sizsiniz vatkanıza kurban
olayım beni bu işe karıştırmayın kafa bulmayın akşam akşam
benden korkan benim gibi olsun karmaşık hareketler yapamıyor
parmaklarım dantelinizi gösterirseniz bakarım tabii
mecbur değilsiniz kabin perdelerini aralık bırakmaya
kahraman olmaya da ben mecbur değilim
böyle söylediniz bize kıvırmayın şimdi siz istediniz diye
bakıyorum şeyimin ucuna ben
atlayın afyon ovasına haydi ne duruyorsunuz ben yokum
hiçbiri şıkkına kafam basmıyor özür dilerim sibel'i tanıyorum
marketin arkasını da herkes bilir zaten ama yükseklik korkusu
bulaştı her yanıma siren seslerinden hem biliniyor artık
bir yumuşak g'nin bedelidir bu kürek takımı
kırkıncı yılda yırtılır senetler ancak takma dişler devrinde
açılır kafeslerin kapısı...

demek bir poşet eksik ısmarlıyorsunuz ağalar ben yokum
battalgazi beden poşetleri sevmiyorum yirmisekiz okka çekebilir
tabii filiz nurullah'ın kısbeti gözüm varsa gözüm çıksın
ben saat altıdan önce dünyada dağ delemem anlasanıza
anlasanıza o renkli ışıkları da ben koymadım oraya
nerede duracağınızı bana sormayın kimin kızıysa kızıdır silistre
ben karışmam yetmiş yıldır kapalı duruyor vatan caddesi orada
provalar bitmiyor ve kolu kırılıyor terzilerin düğmeler
bol gelse bile...

özür dilerim...
müsait bir sıcaklık bulurum ben inecek zahmet etmeyin
savrulur karışırım karanlıklara ve
bilir bildiririm sessizce bütün velinimetlerime:
geri alınabilir satılan her şey haberiniz olsun
bal gibi satılır yeniden çünkü...

ben bir tezgâhtar parçasıyım anlatabiliyor muyum
yakamdan düşün
bir pantolon sokuştutturum yoksa size
üç gün sonra kıçınız açıkta kalır
o kadar!
bana tezgâh yapmayın!

Ocak '95